DIE KREATUR

EINE ZEITSCHRIFT / VIERMAL IM JAHR ERSCHEINEND
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BUBER / JOSEPH
WITTIG UND VIKTOR VON WEIZSÄCKER

ERSTER JAHRGANG
1926/1927

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
BERLIN

KRAUS REPRINT
Nendeln/Liechtenstein
1969

Reprinted by permission of Verlag Lambert Schneider, Heidelberg

KRAUS REPRINT

A Division of KRAUS-THOMSON ORGANIZATION LIMITED
Nendeln/Liechtenstein
1969
Printed in Germany

DIE KREATUR

EINE ZEITSCHRIFT / VIERMAL IM JAHR ERSCHEINEND
HERAUSGEGEBEN VON MARTIN BUBER / JOSEPH
WITTIG UND VIKTOR VON WEIZSÄCKER

ERSTER JAHRGANG
1926/1927

VERLAG LAMBERT SCHNEIDER
BERLIN

INHALTSVERZEICHNIS

MARTIN BUBER, Rede über das Erzieherische 31
RUDOLF EHRENBERG, Glaube und Bildung 3
RUDOLF EHRENBERG, Gottesreich und organisches Leben . 370
MARIE LUISE ENCKENDORFF, Zur Frage der Erziehung . 304
M. GERSCHENSON und W. IWANOW, Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln 159
HERMANN HERRIGEL, Vom prinzipiellen Denken 135
FRITZ KLATT, Wissen, Denken, Sprechen 290
ERNST MICHEL, Über eine Lehrstätte für Arbeiter 426
WILHELM MICHEL, Gestalten der Angst 17
ALBERT MIRGELER, Der Weg der kommenden Generation . . 230
ALFONS PAQUET, Florens 130
FLORENS CHRISTIAN RANG, Das Reich 104
FLORENS CHRISTIAN RANG, Freundschaft 200
FLORENS CHRISTIAN RANG, Vom Weltbuch der Person . 268
FLORENS CHRISTIAN RANG, Intuition. 367
EUGEN ROSENSTOCK, Lehrer oder Führer? 52
EUGEN ROSENSTOCK, Die Polychronie des Volks 409
FRANZ ROSENZWEIG, Die Schrift und das Wort 124
FRANZ ROSENZWEIG, Ein Gedicht des Jehuda Halevi . . 245
HEINRICH SACHS, Vom Leben und Bilden einiger Kinder . 438
LEO SCHESTOW, Wissenschaft und freie Forschung 247
EDUARD STRAUSS, Franziskus 214, 336, 468
VIKTOR VON WEIZSÄCKER, Der Arzt und der Kranke . . 69
VIKTOR VON WEIZSÄCKER, Die Schmerzen 315
JOSEPH WITTIG, Das Volk von Neusorge 87
Zwei Stimmen aus der Jugendbewegung 360

Religionhafte Sonderungen, aus denen es keine andere Befreiung gibt als die messianische, haben die Not und die Zucht von Exilen. Sie sind uns nicht Imaginationen, wolkige verrückbare Gestaltungen, sondern sinnvoll beständige Wahrheitssphären, die nicht eher als in der Wirklichkeit des Reiches aufschmelzen dürfen. Erlaubt aber und an diesem Tag der Geschichte geboten ist das Gespräch: der grüßende Zuruf hinüber und herüber, das Sich-einander-Auftun in der Strenge und Klarheit des eignen Beschlossenseins, die Unterredung über die gemeinsame Sorge um die Kreatur. Es gibt ein Zusammengehen ohne Zusammenkommen. Es gibt ein Zusammenwirken ohne Zusammenleben. Es gibt eine Einung der Gebete ohne Einung der Beter. Parallelen, die sich in der Unendlichkeit schneiden, gehen einander nichts an; aber Intentionen, die sich am Ziel begegnen werden, haben ihr namenloses Bündnis an der von ihren Wahrheiten aus verschiedenen, aber von der Wirklichkeit der Erfüllung aus gemeinsamen Richtung. Wir dürfen nicht vorwegnehmen, aber wir sollen bereiten.

*

Florens Christian Rang war es, der den Plan faßte, aber nicht mehr verwirklichen konnte, eine Zeitschrift herauszugeben des Namens „Grüße aus den Exilen". Ein Jude, ein Katholik und ein Protestant sollten sich dazu vereinen. So tun es nun die drei Herausgeber. Aber nicht die Personen nur, sondern die Aufgabe und ihr Zeichen wurden für sie andere. Nicht etwa, weil sie ihrer Arbeit überhaupt einen persönlichen Eigen-Sinn einprägen wollten – dies gerade wünschen sie zu meiden. Vielmehr weil sie dem Gruß aus den Exilen die Begegnung in dem Raum folgen

lassen mußten, der einem jeden von ihnen angewiesen war. So heißt diese Zeitschrift nun nicht mehr nach der gemeinsamen Bedürftigkeit, sondern nach dem, was dieser Bedürftigkeit schon heute die endliche Stillung verbürgt. Was uns drei Herausgeber verbündet, ist ein Ja zur Verbundenheit der geschöpflichen Welt, der Welt als Kreatur. Der unseren drei Lehr- und Dienstgemeinschaften gemeinsame Glaube an den Ursprung wird sinnlich präsent in der Gewißheit des eigenen Erschaffenseins und dem daraus wachsenden Leben mit allem Erschaffnen. Diese Zeitschrift will von der Welt – von allen Wesen, von allen Dingen, von allen Begebenheiten dieser gegenwärtigen Welt – so reden, daß ihre Geschöpflichkeit erkennbar wird. Sie will nicht etwa Theologie treiben, eher, in geistiger Demut, Kosmologie. Wenn sie stets der Kreation eingedenk bleibt, muß ihr jede Kreatur denkwürdig werden, der sie sich zuwendet. Steht sie im Vertrauen zum Wirkenden, so darf sie der Wirklichkeit vertrauen.

Vertrauen auch dem wachsenden Geschlecht, dem aus der Verborgenheit steigenden Säkulum.

M. B. *J. W.* *V. v. W.*

RUDOLF EHRENBERG

GLAUBE UND BILDUNG

Wenn man zwei Hauptworte durch das Wörtchen „und" verbindet, und es sich nicht nur um die Aussage einer Summierung handelt, so nehmen die beiden Begriffe ein kritisches Verhältnis zueinander an. Mit der Übertreibung der thesenhaften Formulierung würde „Glaube und Bildung" bedeuten: „Glaube ist bildungsfeindlich" und „Bildung ist ungläubig".

Beide Formeln haben ihre Zeiten und zu jeder Zeit ihre Anhänger, und im Leben des Einzelnen gibt es Epochen, über denen die eine, über denen die andere Meinung steht. Es hilft auch nicht zu einer Verständigung der beiden Begriffe, die einander problematisch oder – entscheidungsmäßig – schon wieder unproblematisch geworden sind, wenn man ihnen getrennte Bereiche zuweist, sei es nebeneinander in der Verteilung auf Jenseits und Diesseits oder nacheinander in einem Anfangen des Einen, wo der Andre aufhört. Beide, wenn sie mit dem Ernst auftreten, der ihnen Wirklichkeit verschaffen kann, stellen einen Anspruch an den Menschen, von dem er sich ganz oder gar nicht getroffen fühlt. Und in der Tat haben beide Ansprüche eine Voraussetzung über das Leben des Menschen gemein, die Voraussetzung, daß der Mensch nicht aus seiner Wirklichkeit heraus sondern in seine Verwirklichung hinein lebt, daß sein Leben nicht die Offenbarung einer Wahrheit sondern die Bewährung der Wahrheit ist, daß nicht Wirklichkeit durch ihn erkannt oder erzeugt sondern an ihm bewährt, vollzogen wird. – Wenn man, ohne irgendwelche Inhalte des Glaubens oder des Bildungszweckes vorauszudenken, rein formal diejenige Tatsache des Lebens bezeichnen soll, auf Grund derer Glaube wie Bildung sich an den Menschen wenden, so ist es die, daß der Mensch im Laufe seines Lebens immer sichtbarer, immer definierter, immer ausgeprägter werden muß, mag er wollen oder nicht, mag es überhaupt Willen geben oder nicht, und mag das, was sichtbar, definiert, ausgeprägt wird, sein was es sei. Beide, Glaube wie Bildung, ziehen aus dieser Tatsache je die eine Folgerung, welche es vermeidet, ihr den Charakter des sinnlosen Verhängnisses, der Verurteilung zur lebenswierigen Einzelhaft zu geben. Für den Glauben gibt es etwas, das in dem Leben des Einzelnen erscheint, um ihm Teilhaftigkeit in einem Ganzen zu geben, besser zu offenbaren. Die Bildungsidee will,

daß in dem Leben des Einzelnen das Ganze als eine Wirklichkeit erscheine. Für den Glauben *wird* der Einzelne von der Wirklichkeit, dem ens realissimum, gelebt; für die Bildungsidee gibt der Einzelne der überindividuellen Wirklichkeit Leben. Die Frage ist: gibt es gegenüber dieser Gegensätzlichkeit etwas anderes als die Entscheidung des Einzelnen, woher sie auch komme, oder die Feststellung von Fall von Fall, daß hier das eine, dort das andere Geltung besitze? Wenn ich versuche, zu dieser Frage etwas zu sagen, so geschieht es weder mit der Autorität des Theologen, noch mit der Kompetenz des Pädagogen; ich habe weder die Offenbarung zu verkünden, noch Bildungsziele und Bildungswege anzugeben. Weil ich als Biologe, als Naturforscher des Lebens zu reden habe, kann ich nichts anderes mir vorsetzen, als zu versuchen, jene Gegensätzlichkeit in dem natürlichen Leben, als dem geschaffenen Gleichnis des Glaubens oder als der materiellen Basis der geistigen Existenz, aufzufinden und in ihrer Beschreibung – nicht den Gegensatz aufzuheben, vielleicht aber ihn als lebendig, als Lebenswesenheit zu erweisen. Wenn das Leben etwas Einheitliches ist – und daß es das ist, beweist die Tatsache des einmaligen Todes –, wenn es ein Einheitliches ist, so muß die Wirklichkeit, die in dem Leben offenbar wird, *eine* sein, und ob der Mensch sich durch den Glauben bestimmt weiß oder durch das Wissen bestimmt glaubt, kann an der erscheinenden Wirklichkeit in Wahrheit nichts ändern: „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen".

Es gibt in der medizinischen Psychologie, die unter dem Namen der Psychoanalyse heute viel diskutiert wird, zwei Richtungen, deren Betrachtung uns als Überleitung zu der biologischen Problemstellung unseres Themas dienen mag. Die ältere, von Freud begründete, die der Seelenforschung und Seelenbehandlungsmethode den Namen gab, hat als theoretische Basis den Menschen als Triebwesen. Der Trieb, vor allem der sexuale, ist das Eigentlich-Wirkliche, das schöpferische Element, die prima causa; die seelische Gestalt, die in dem Individuum im Laufe des Lebens entsteht, ist die Selbstauswirkung des Triebes in den Schicksalen der Umwelt. Die äußere Wirklichkeit gibt das Material, in dem allein der Trieb sich Erfüllung verschaffen kann, sie ist aber überwiegend hinderlich für die Erfüllung; die Triebauswirkung wird zu einer Geschichte der Seele, deren Inhalt die Einbeziehung der triebfeindlichen Außendinge in das Individuum ist, um mehr und mehr das Spiel der

widerstreitenden Kräfte ins Innere zu verlegen und der Triebrichtung nach außen sogleich den Weg des geringsten Widerstandes zu geben. Die seelischen Schicksale bekommen das Maß ihrer Bedeutung für die Seelenforschung aus ihrer größeren oder geringeren Unmittelbarkeit zu der Triebauswirkung, die zunächst zeitlich schon weitgehend bestimmt ist: das im Leben Frühere ist bedeutungsvoller als das Spätere; je mehr geformte Individualität, in das Individuum einbezogene Außenwelt, schon vorhanden ist, um so mittelbarer, indirekter, von innen her bedingter ist das weitere, aus Trieb und Widerstand entstehende seelische Ereignis. Die Theorie der seelischen Mißbildung, der von der Wirklichkeit der Trieberfüllung abführenden Seelengeschichte ergibt sich so als Folge unglücklicher, zeitlich fehlerhaft geordneter Schicksale. Bildung, d. h. sinnvolle Ordnung in der Abfolge der seelischen Schicksale wird zur entscheidenden Angelegenheit. Aber für den Glauben, für das Hineinwerden in eine begegnende, liebend annehmende Wirklichkeit ist hier keine Stätte, dem Trieb entspricht kein Zug.

Die andere, jüngere Richtung, die unter Alfred Adlers Führung eine Schule der sogenannten Individualpsychologie aufbaut, ist in ihrer Theorie das Widerspiel der Freudschen. Auch hier ist das Individuum der Schöpfer seiner Welt, aber nicht das kausale Individuum der Triebe, sondern das finale der Selbstvollendung, der Pfeil des Geschehens weist nicht vom Individuum hinaus sondern auf es hin. Der Prozeß der Selbstgestaltung der Seele ist geführt von dem organischen Gleichgewichtszwang des autonomen Individuums, die Schicksale in der Welt dienen als Enthüllungen organischer Fehlgewichte – von Adler als Unterwertigkeiten jeweils besonderer Organe des Körpers aufgefaßt – und führen zu kompensatorischen Korrekturen von seiten der Psyche durch die Fiktion. Die individuell verschieden große Unzulänglichkeit zur Vollendung der Ganzheit des Individuums wird durch Überbauung und Durchflechtung der wirklichen mit einer fiktiven Welt erreicht. Vaihingers Als-ob-Philosophie steht Gevatter. Aber die Adlersche Theorie, zumal in der Weiterbildung seiner Nachfolger, läßt doch vom Individuum über den Einzelnen hinaus den Weg offen: im Individuum lebt auch die Gemeinschaft als von innen heraus zielstrebende Kraft, die fiktive seelische Kompensierung der organischen Minderwertigkeit wird mehr oder weniger bestimmt von dem auf die Gemeinschaft gerichteten Lebens-

faktor. So entstehen Ideale, Mythen, Religionen als Fiktionen gleichsam der Sozialseele, und da eine Mehrheit oder die Gesamtheit der Individuen die wahre Wirklichkeit mit der Summe ihrer seelischen Gestaltungsantworten vollkommener repräsentiert als der Einzelne, so haben diese Sozialfiktionen auch für den Einzelnen einen größeren Formungswert. Gesund ist das sozial eingestellte, sozial durchkorrigierte Individuum, krank das asoziale, individuell, in Eigenfiktionen kompensierte. – Hier tritt das, was Bildung an seelischem Formungswert besitzt, zurück gegenüber dem Glauben, freilich einem zunächst noch im Sinne der Fiktion, des vom Individuum aus seiner besonderen Not geschaffenen Götzen gefaßten Glauben; aber der Schritt zum echten Glauben, zu einer Wirklichkeit, in die hinein die Seele zugleich *sich* entselbstet und verselbstet *wird*, ist nicht so groß und wird von Joh. Schultz, Fritz Künkel u. a. (Schriftenreihe „Arzt und Seelsorger") schon getan.

Wer in der biologischen Theorie etwas bewandert ist, wird in diesen beiden psychoanalytischen Richtungen die Schatten der beiden kontroversen biologischen Grundanschauungen erblickt haben, die unter dem Schlagwort „Mechanismus und Vitalismus" gehen. Sie sind nicht in bewußter Anlehnung an die biologischen Vorbilder entstanden, aber sie entsprechen ihnen.

Wie der mechanistisch geschaute Organismus ein Verdichtungszentrum materieller Kräfte ist, so ist die Triebseele die psychische Erscheinungsform körperlich geballter Energie. Und wie über dem vitalistisch gedeuteten Lebewesen seine „Entelechie", sein individuelles Ziel, seine existentiell besondere Idee steht, so über der Adlerschen Individualseele ihre Eigenfiktion, das Ziel ihrer Lebensleitlinie. Gemeinsam all diesen Denkweisen, den psychologischen wie den biologischen, ist die Gründung der Wirklichkeit, auch der erst noch werdenden Wirklichkeit, auf ein Gegebenes, Statisches, sei es nun die Gesetztheit der Triebe bzw. der materiellen Kraftkonstellation oder die organische Minderwertigkeit mit ihrer psychischen Kompensation bzw. die vitalistische Entelechie, die immaterielle, wenn man will „geistige", aber jedem Individuum besonders zugehörige Leitung. Gemeinsam ist damit auch die völlige Atomisierung der Wirklichkeit. In eine ausgebreitete, physikalisch-atomistische Welt sind die Lebensatome, die Individualseelen und -leiber hineingestellt. Der Lebensprozeß ist die Individualisierung des Objektiven, materiell als Ordnung

des Ungeordnet-Ausgebreiteten, seelisch als Einbeziehung des Objektiven, Außengegebenen in ein Subjekt, ein Innen-Empfangendes. Alles, was es sonst noch geben kann, ist nur virtuell, Fiktion oder Entelechie, ist das Bild des Strahles aus der Projektionskamera auf einer gedachten Fläche.

Mag man nun das Subjekt in den Trieb oder die Lebensfiktion des Einzelnen, in die irgendwie einmal so gewordene Kräftekomplexion oder die individuelle Entelechie verlegen, man kommt über die Subjekt-Objekt-Betrachtung nicht hinaus. Von dieser Basis aus ist es ziemlich gleichgültig, ob man den Gegenstand des Glaubens eine Fiktion nennt oder die objektive Wirklichkeit des Geistes behauptet, ob man die Seele positiv schöpferisch sein läßt oder die objektive Außenwelt im Inneren des Individuums irgendwelche Formen annehmen läßt. Von dieser Basis aus ist das Verhältnis von Glauben und Bildung kaum in seiner Problematik aufzuzeigen, geschweige denn zu lösen, sondern nur mit einem recht kümmerlichen Alexandershieb als ein gordischer Knoten zu durchhauen. –

Es ist klar, welche Form biologischer Problematik unser Thema „Glaube und Bildung" annehmen muß: es ist das Problem der Individualität. Wenn es mir gestattet ist, alles, was ich nun auszuführen habe, in Form einer These vorwegzunehmen, die natürlich alle Gewaltsamkeit einer Thesenaufstellung hat, so ist es diese: Es gibt im Leben wesensgemäß keine existentiell-ruhende Individualität, und gerade darum muß es eine, vom Menschen aus gesehen ruhende, überindividuelle Wirklichkeit geben.

Diese These ist zu begründen, die Folgerungen für unser Thema sind danach zu erörtern. Unsere Begründung wird rein biologisch sein, die Folgerungen werden sich unter der Gleichnisbetrachtung ergeben, der Überzeugung also, daß die Gesetze des Lebens wesensgemäß überall die gleichen sein müssen. Man ist auf seiten der sogenannten Geisteswissenschaft dem, was man biologisch Analogisierung nennt, zur Zeit nicht wohlgesinnt. Ich möchte behaupten, daß trotzdem, auch wo es nicht gesagt oder sogar abgelehnt wird, immer mit dem Lebensgleichnis als Hintergrund gedacht wird. Einfach, weil niemand denken kann, ohne zu leben, ohne auch sein Denken zu leben. Wir wollen uns also mit methodologischen Rechtfertigungen nicht aufhalten, sondern in die Sache gehen.

Alles Leben geschieht in Individuen, in unteilbaren Ganzheiten. Das gilt räumlich absolut, unbeschadet der Tatsache, daß auch Teile und Teilchen eines Ganzen die lebende Sonderexistenz einer Ganzheit führen können, sie – etwa die überlebenden Organe oder Zellen eines Tierleibes – führen dann nicht ein teilweises Leben sondern ihr ganzes, nur ohne Einmündung in ein größeres Ganze. Es gibt kein flüssiges, ungeformtes, unabgegrenztes Leben. – Der Satz „Leben heißt Individualität" gilt räumlich absolut, raumzeitlich gilt er absolut *nicht*. Es gibt kein Leben, das durch die Zeit hin an ein und dasselbe räumlich umgrenzte Gebilde gebunden bliebe, es gibt kein Auf-der-Stelle-Treten des Lebens, wenn es auch eine Zeitlang äußerlich betrachtet so erscheinen mag wie etwa im ausgewachsenen Organismus auf der Lebenshöhe. Aber auch zeitlich ist das Leben individuell abgeteilt, es geht wohl durch die Gestaltungen hindurch weiter, aber jede einzelne hat Anfang und Ende, hat ihre Zeit, die sie erfüllt. Das Leben ist recht eigentlich *Erfüllung*, Erfüllung der Zeit, indem alles was wirklich wird, einmal Verheißung – biologisch gesprochen: Anlage, Keim war, Erfüllung des Raumes mit geformter, immer mehr verdichteter Masse; der von dem Individuum eingenommene Raum wird aus einem Milieu weitester Reaktionsmöglichkeiten zu einem solchen immer mehr eingeengter Mannigfaltigkeit aber stabilisierter Abläufe. Das Entscheidende für alles Lebensdenken aber ist, daß dieser Vorgang der Erfüllung, der Vollendung nicht etwas zu dem Leben Hinzukommendes ist, sondern sein Wesen ausmacht. Er ist der tragende Grund für alles, was materiell und seelisch geschieht, entsteht und sich wandelt, er gibt jeder Möglichkeit ihre Stunde der Verwirklichung oder verschließt sie ihr unabänderlich. Mit jeder eingetretenen neuen Gestaltwirklichkeit ist eine Fülle von Möglichkeiten unmöglich geworden. Aber es hülfe dem Lebenden auch nichts, wenn er sich aufsparen wollte, wenn er, um der Einengung zu entgehen, sich vor der zunehmenden Verwirklichung, Erfüllung zurückhalten wollte. So wenig das Ei, wenn es in die Entwicklung eingetreten ist, auf irgendeinem Stadium haltmachen, sich mit der erreichten, ja durchaus lebendigen Formung begnügen kann, so wenig kann der Mensch es hindern, mit dem Durchformungsgang an Leib und Seele seine Zeit zu erfüllen. Man kann im Entwicklungsexperiment am Ei und Embryo zeigen, wie mannigfaltig der tatsächliche Verlauf der Formaus-

bildung zu verändern ist, man kann in den frühesten Stadien der Embryonalentwicklung gewissermaßen auf dem Keim spielen wie die Hand des Künstlers auf den Tasten des Klaviers, eine Unzahl von Melodien schlummert in der Tastatur, eine beliebige Mannigfaltigkeit von Vielbildungen, Mißwüchsen, Wunderformen schlummert in dem Keim. Aber *entwickeln* muß er sich, Gebilde *wird*, zweckmäßig oder nicht, lebenstüchtig oder zum frühen Untergang bestimmt. – Was ist aber dann das eigentliche Individuelle? Denn unter Individualität denken wir doch nicht nur an die Abgrenzung des Lebendigen in Raum und Zeit sondern viel mehr an sein Besonderes. Was ist das Eigene des Individuums, seine Basis? denn es scheint oder vermeint doch irgendwo zu stehen, seinen Grund zu haben. Ist es die Einzelheit selbst, die vom befruchteten Ei bis zum Tode gewahrt bleibt? Aber man kann es experimentell erzwingen, daß aus einem einzigen befruchteten Ei, das in Ruhe gelassen ein Exemplar der Art ausreifen lassen würde, zwei, vier, ja sechzehn harmonisch ausgebildete, verkleinerte Individuen hervorgehen. Nicht eine vorbestimmte Einzelheit macht das Individuum aus; ist es vielleicht die Einmaligkeit seines Erzeugungsmomentes, die Konstellation seines ersten Augenblicks, die zwar nicht in den Gestirnen, wohl aber in scheinbar ebenso fest gegründeten Gebilden hergestellt ist: in den Erbeinheiten, die beide Zeugungspartner zu seiner Anlage zusammenbringen?

Die Vererbungsforschung hat festgestellt, daß es keine Vererbung im eigentlichen, transitiven Sinne gibt, daß die Erzeuger vielmehr nur Treuhänder gegenüber einer von den Vorfahren überkommenen Summe von Erbfaktoren sind, aus deren jeweiliger Zusammenstellung sich der Anlagenkomplex des Erzeugten konstituiert. Diese Erbeinheiten sind nach Form und Stoff definierte Gebilde, die im Zellkern lokalisiert sind und bei den Zellteilungen durch einen exakt funktionierenden Mechanismus auf die beiden Tochterzellen zu gleichen Teilen verteilt werden, in welchen sie sich dann allmählich zur ursprünglichen Masse ergänzen. Wie sie ihren bestimmenden Einfluß auf die Formausbildung bewirken, ist uns noch unbekannt, wir können nur aus der Erbanalyse und den Zellvorgängen erschließen, daß sie diesen Einfluß haben. Man könnte also wohl auf die Vermutung kommen, in diesen Erbeinheiten, diesen im Stoffe fixierten Entwicklungsfaktoren sei die Individualität gegründet, das Individuum sei die nach außen vollzogene Entfaltung dieser im befruchteten Ei end-

gültig festgelegten Anlagen. Man würde mit dieser Annahme sicherlich nicht völlig fehlgehen, aber man würde damit doch nur einen Teil, weder das Ganze, noch das Wesen der Individualität haben. Schon die Tatsache, daß auch eineiige Zwillinge, also Individuen, die absolut gleiche Erbgarnituren mitbekommen haben, nie völlig gleich sind, zeigt uns an, daß wir nur *ein* wirkendes Moment zur Individualität festgestellt haben. Weiter aber lehrt ja das Entwicklungsexperiment, lehrt die Erfahrung am späteren Lebensfortgang, daß auf der einen Erbbasis verschiedene Schicksale verschiedene Individualausprägung zur Folge haben. Der Anlagenbestand stellt eine Summe von Möglichkeiten dar, deren nur der allerkleinste Teil im Leben des Individuums verwirklicht wird. Das ergibt sich schon bei der Betrachtung der groben, äußeren Ausgestaltung, wieviel mehr wird es noch für die feineren Züge gelten, für das was uns an einer menschlichen Gestalt das Persönliche ausmacht.

Wir müssen auf die Erfahrungen über die bestimmenden Faktoren im Entwicklungsgang etwas näher eingehen. Wir hatten schon der Experimente gedacht, wonach in den Anfangsstadien der Entwicklung statt der einen eine Mehrzahl von Ganzbildungen zu erzielen ist. Das Mittel dazu ist die Zerlegung des Entwicklungskeimes in die wenigen Zellen, aus denen er dann noch besteht. Jede dieser Zellen, die im normalen Entwicklungsfortgang die Mutter von Teilen des Ganzen geworden wäre, kann also noch die ganze Gestalt aus sich hervorgehen lassen; sie ist noch nicht einseitig festgelegt, sondern jetzt ist ihr künftiges Ziel im normalen Gang ihr noch nicht aufgeprägt, nur ihre räumliche Einfügung in dem jetzigen Ganzen wirkt sich späterhin einmal zu ihrem besonderen Schicksal aus. – Ist die Entwicklung um einige Stadien fortgeschritten, so haben die einzelnen Zellen diese Fähigkeit zur Ganzbildung eingebüßt, sie können jetzt nur noch einen besonderen Teil hervorbringen, das Ganze hat ihnen ihre besondere Norm aufgeprägt. Sie haben also zugunsten des Ganzen auf ihre potentielle Totalität verzichtet; was war es, das diesen Verzicht herbeiführte? Offenbar die im Verbande mit den Geschwisterzellen verbrachte Zeit; die Schicksalsverbundenheit ist ihnen zu ihrem besonderen Schicksal, eben zu ihrer Norm geworden.

Wie geht es nun weiter? Das mag ein vielstudiertes Beispiel erläutern, die Entwicklung des Auges. Das Auge entsteht nicht aus einer einheitlichen Anlage, sondern während das eigentliche empfindende Sinnes-

organ von der Anlage des nervösen Zentralorgans auswächst, bildet sich der optische Apparat aus anderen Geweben, die Linse speziell aus der äußeren Haut. Die Umwandlung der Haut zur Linsensubstanz in dem Bezirk, auf den die Augenanlage von innen her zuwächst, geschieht, wenn diese ein gewisses Entwicklungsstadium erreicht hat. Entfernt man die Augenanlage vorher, so bleibt die Linsenbildung aus. Schneidet man rechtzeitig die betreffende Hautpartie aus und ersetzt sie durch Haut aus einer anderen Körperregion, so wandelt sich diese, wenn der bestimmende Grad der Augenentwicklung erreicht wird, ebenso um, wie es das ursprünglich dazu bestimmte Stück Haut getan haben würde. Entfernt man die Augenanlage in einem späteren Stadium, so geht die Umwandlung der Hautpartie zur Linse doch weiter. Die Entwicklungsforschung hat aus diesen und vielen ähnlichen Erfahrungen die unterscheidenden Begriffe der abhängigen und der Selbstdifferenzierung aufgestellt. Solange das, was im Fortgang der Formausbildung geschieht, vom Ganzen her, durch die räumliche oder funktionale Einheit bestimmt wird, so lange gilt die abhängige Differenzierung. Ist aber einem Teil seine Bestimmung schon zugeteilt, so differenziert er sich in sich selbst weiter, einerlei, ob er mit seiner Selbsterfüllung die ihm zukommende Bestimmung im Ganzen vollzieht oder nicht. Man kann einem Froschkeim eine Extremitätenanlage am Kopf einpflanzen, es wächst ihm ein Bein aus dem Kopf, obwohl der Frosch damit schlecht bedient ist.

Im Anfange der Entwicklung ist alles abhängige Differenzierung. Noch ist die Schicksalsgemeinschaft nicht zur aufgeprägten Norm der Teilbildungen geworden; alles äußere Schicksal ist Schicksal des Ganzen, wird vom Ganzen her mit Wandel der Gestaltungsabfolge beantwortet. Im weiteren Fortgang zieht sich das eigentlich schöpferische Leben, das Reich des Ungeborenen, immer mehr in das Innere zurück, immer mehr Außenpositionen überläßt es der aufgeprägten Norm, der in sich selbst gegründeten Wirklichkeit. Es ist eine Art von Schöpfungsgeschichte einer Individualwelt, in der mit der zunehmenden Individualisierung, Normierung, Dogmatisierung – wie man es nennen will – der Welt der Schöpfer und Regierer immer mehr aus dem unmittelbaren Regimente geht, immer mehr Geschaffenes sich selbst überläßt und überlassen kann, weil es ganz wirklich, wirk-lich im Stammsinne des Wortes geworden ist.

Ich glaube, es bedarf keines weiteren empirischen Details, um den

ersten Teil meiner These, die Behauptung, daß es keine existentiell-ruhende Individualität gäbe, verständlich zu machen. Daß dieser Prozeß der wachsenden Individualität, der zunehmenden Individualisierung, Normierung oder – um auch ein geschmähtes Wort zu Ehren zu bringen – der Technisierung der Welt durch das Leben im Einzelnen nicht mit der eigentlichen Entwicklungsperiode am Ende ist, das lehrt nicht nur die Seelengeschichte des einzelnen Menschen, es ist auch aus dem Rein-Stofflichen abzulesen. Unser Blut, unser stoffliches „milieu interne" ist Träger eines bis zum Tode fortgehenden Prozesses zunehmender Individualität, Besonderung. Wenn man zwei Tiere in ihren Blutgefäßsystemen vereinigt, was überhaupt nur bei jungen Exemplaren gelingt, so werden sie mit fortschreitendem Alter nicht einander angeglichen, sondern entfernen sich voneinander stofflich immer mehr, bis ohne Zugrundegehen das verbundene Leben nicht weiter fortgesetzt werden kann. Und jede überstandene Krankheit, alles vom Stoff getragene oder im Stoff ausmündende Schicksal prägt sich dem Blute auf. Das Blut altert allgemein und es altert besonders in den besonderen Schicksalen seines Trägers. Und damit, wenn wir hier nun im Seelischen fortdenken, sind wir am entscheidenden, für unser Thema wesentlichen Punkte unserer Überlegungen angelangt.

Das Leben als Geschichte, als Verwirklichung der Gestalt aus der Möglichkeitenfülle der Anlage läuft ab, die wachsende Individualisierung, Besonderung geht vonstatten, welches auch immer die äußeren Schicksale seien; aber welche Gestalt sich an ihm schließlich vollendet, das ist in seiner Erbanlage nicht allein vorbestimmt. Die Geschichte der Seele lehrt uns das Gleiche, nur wie mir scheint noch deutlicher als die der leiblichen Ausformung, die ja, äußerlich gesehen, nur die kleinere Zeit des Lebens durch währt. Von den ersten erlernten Herrschaftsleistungen des Kindes an, von dem Aufrechthalten, Stehen, Gehen und Sprechen bis zur höchsten Meisterschaft ist dieser Prozeß der Einbeziehung des äußeren Schicksals, der erfahrenen Welt in den unaufhaltsam ablaufenden Gestaltungsablauf der Seele im Gange. Jedes erlebte Schicksal aber hat seinen Zeitort in diesem Ablauf eingenommen. In dem Maße, wie sich die Seele in diesem einheitlichen Prozeß bereits ausgeprägt hat, in dem Maße ist individualisierte Welt oder – was das Gleiche besagt – normierte, mechanisierte Individualität zwischen das Außen und das

Innen getreten, in dem Maße ist das Vergangene für das Zukünftige zunehmend bestimmender geworden, ganz gleicherweise, wie bei dem sich entwickelnden Keim. Das Leben steigt nicht wie ein Gebäude auf einem festgegründeten Fundament in die Höhe, sondern mit seinem Anstieg festigt sich der Grund, auf dem es steht, mit der Last wächst das Tragende auch. –

Es ist klar, daß mit dieser Anschauung eine schöpferische, unmittelbare Spontaneität des Lebens geleugnet wird. Sie betrachtet das Leben nicht, wie es das Übliche ist, von seinem Anfange, sondern von seinem Ende aus, sie ist – um einen theologischen Terminus zu gebrauchen – eschatologisch eingestellt. Es hat aber doch wohl einen größeren Erkenntniswert, zu sehen, wie das Wirkliche wird und weiter wirkt, als eine schier unbegrenzte Fülle des Möglichen für den Grund des sehr begrenzten Verwirklichten auszugeben. Es hat keinen Sinn, alles, was ich nicht geworden bin, aber von der einen Seite meiner Bedingtheit aus hätte werden können, meiner Individualität wesentlich mit hinzuzurechnen.

Wir haben – wie ich hoffe – jetzt zwei wesentliche Erkenntnisse gewonnen. Einmal, daß das Leben wesensgemäß Ablauf ist, Ablauf über ein Gefälle, Ablauf in die verwirklichte Gestaltung. Und dann, daß dieser Ablauf, der rhythmisch, aber in stetem Fluß durch die Zeiten her im Gange ist, in den Schicksalen der äußeren Welt abläuft, d. h. daß er zunehmend mehr Welt in dem geschilderten Prozeß der Selbstnormierung in sich einbezogen hat, die aus dem Besitz des Individuums durch Generationen hin in den Anlagenbestand übergeht. Was dorthin gelangt, erbfest, also Artbestand geworden ist, das bedeutet natürlich gegenüber der Vorzeit immer eine Einengung, eine Einschränkung des Möglichen, obwohl und gerade weil es ein Zuwachs an Wirklichem ist. Wesensgemäß ist es überall der gleiche Vorgang, in der Entwicklung des Individuums wie des Stammes und ebenso in dem Gestaltungsgange der Seele: die erfahrene, aufgenommene Welt ist normierte, wenn man will mechanisierte Seele. Das physiologische Experiment läßt uns messend verfolgen, wie eine mühsam erlernte psychomotorische Leistung mehr und mehr mechanisiert wird, ohne Bewußtseinsaufwendung geschieht, rein reflektorisch und damit rascher, exakter und ökonomischer wird. Und wir können auch hier wie bei der Leibesentwicklung von einer fortgehenden Konzentrierung des Gestaltungsgeschehens, einem Zurückweichen der

noch im Werden befindlichen Seele von den mechanisierten Außenbezirken reden. Die beiden seelischen Hauptmerkmale des zunehmenden Alters – das abstraktere, unsinnlichere Denken und das weniger unmittelbare Affiziertwerden von Gefühlen – verdeutlichen diesen Vorgang. Daß damit nicht eine Mangelhaftigkeit der Seele ausgesprochen wird, ist wohl selbstverständlich, jeder Zuwachs an normiertem Selbst bedeutet ja auch einen Gewinn an beherrschter Welt. Derjenige Weltanteil, der in uns zu normiertem Seelenbesitz, d. h. nichts anderes als Erfahrung, geworden ist, beraubt uns nicht mehr weiterer seelischer Möglichkeiten und bestimmt unsere weitere Seelengestaltung in der Richtung der Logik des Wirklichen, wenn – und da erhebt sich das Bildungsproblem in voller Größe – wenn unsere unaufhaltsam ablaufende Selbstverwirklichung in eine dauernde Wirklichkeit hinein geschah, wenn sie die Bewährung der Wahrheit ist. Aber, wo sie es nicht ist, da hat es, wie mir scheint, wenig Sinn, die Seele durch die Hypothese der selbsterzeugten Fiktionen zum Betrüger ihrer selbst zu machen. Auch die falsche Erfahrung, die seelische Mißbildung muß auf die gleiche Weise entstehen wie die rechte, dadurch daß Schicksal, äußeres Ereignis im weitesten Sinne, und Lebenszeitort nicht zusammenstimmten, analog also den Mißbildungen unserer Experimente. Natürlich ist das Außen nicht als ein Jenseits der Körpergrenzen gemeint, auch im Inneren ist jeder Teilbereich der Entwicklung für den anderen ein Außen; schließlich ist alles „außen", was nicht die reine Fortsetzung der historischen Linie des Ganzen oder eines Teiles davon ist.

Bildung unterstellt sich uns demnach auf Grund der Entwicklungserfahrung dem alten Worte „jedes Ding hat seine Zeit". Aber unser Thema lautet ja „Glaube und Bildung". Damit Bildung einen Sinn haben soll, muß es eine Wirklichkeit geben, in die hinein die Selbstverwirklichung der Seele geschieht. Dessen sind wir gewiß, aber ebenso gewiß sind wir oder werden wir unweigerlich, daß es eine Selbstvollendung in diese Wirklichkeit hinein nicht gibt. Das Faustproblem wird unter dem Himmel nicht gelöst. Immerhin, wenn der Glaube keinen anderen Wahrheitsgrund hätte als den, daß die Seele auf einem gefahrenreichen Wege doch nie ans Ziel kommt, so würde mancher ehrliche Mann wohl lieber eine Fiktion nennen, was er verschmäht. Wenn Nietzsches Wort: „wenn es einen Gott gäbe, wie hielte ich's aus, nicht Gott zu sein" nicht lauten

muß „wenn es mich geben soll, muß ein Gott sein", hat der Glaube nicht das Recht der Wirklichkeit an uns.

Der zweite Satz unserer These lautete: wenn es im Leben wesensgemäß keine existentiell-ruhende Individualität gibt, so muß es eine vom Menschen aus gesehen ruhende überindividuelle Wirklichkeit – wir können jetzt hinzufügen – eine außerweltliche Wirklichkeit geben, in die hinein die Selbstvollendung der Individualität geschieht. Und wir können auf Grund unseres Lebensgleichnisses weiter sagen: von dieser außerweltlichen Wirklichkeit aus gesehen muß der Weltprozeß im Ganzen und die Gestaltungsgeschichte der einzelnen Seele in ihm dem entsprechen, was wir in der Entwicklungsgeschichte des Organismus und in dem Gestaltungsgange der Seele das Zurückweichen von den normierten, dogmatisierten, oder auch mechanisierten Außenbereichen nannten. So wenig das zu Individualität einbezogene Stück Welt tot ist, so gut der voll ausgebildete Teil eines Organismus am Leben teil hat, ebenso wohl ist auch die von jener jenseitigen Wirklichkeit aus normierte, in sich vollendete Seele durchaus im Leben, wenn sie auch niemals selbst jenseitig wird, sondern nur in dem was wir Glaube nennen, in der Wirklichkeit also des von dorther Normiertseins daran teil hat. Wir werden ja auch niemals unser Ich, unser innerstes Selbst in unsere gewordene Gestalt, unseren inneren Weltbesitz verlegen, aber wir wissen von unserem Ich doch als einem aus all diesen Normierungen und Dogmatisierungen bestimmt aber auch weiter bestimmend Fortlebenden.

Zum Glauben gehört etwas, das geglaubt wird, gehört das Dogma. Aber das Dogma verpflichtet nicht nur den Gläubigen – verpflichtet nicht als ein de iure, sondern ein de facto–; aber es bestimmt auch – so kühn das klingen mag – den Gott der Offenbarung. Wenn die Offenbarung in die Zeit eingegangen ist – und anders konnte sie nicht Offenbarung werden –, so gibt es eine wirkliche Heils*geschichte*, wie es eine wirkliche Entwicklungsgeschichte des Lebens gibt. Wie diese die Möglichkeit von Mißbildungen des Leibes und der Seele nicht ausschließt, wie die Selbstverwirklichungen der Individuen und Arten deren genug kennt, die ein Geschichtsende ohne Fortgang darstellen, so auch jene. Aber unfehlbar muß sich im Weiterflusse der Zeit solches Geschichtsende offenbaren, es geht eben nicht weiter, der Tod offenbart das Leben. Ich glaube aber, wir sind auch hier nicht allein gelassen mit dieser nachträglichen Er-

kenntnis aus den Früchten. Wie wir einer im Staub der Welt fast verschütteten Seele noch soviel Leben zusprechen, als Gewissen in ihr ist, so entscheidet über Bildung oder Fehlbildung der Glaube. Goethe hat gesagt, ein Volk sei nur produktiv, solange es gläubig sei. Vielleicht könnte man das Problem von Glaube und Bildung doch mit einer Formel lösen, wenn man den Glauben das Gewissen der Bildung nennen würde. Das soll nun natürlich nicht ins Praktische übersetzt etwa konfessionelle Volkshochschule als Bildungspanazee besagen, es soll überhaupt nicht ins Praktische übersetzt werden, denn es übersetzt sich selbst in die Praxis. Was den Naturwissenschaftler bei Geisteswissenschaftlern, bei Pädagogen und Theologen so oft überrascht, das ist das geringe Zutrauen in die Wirklichkeit. Wir sind davon überzeugt, daß dafür gesorgt ist, wofür gesorgt werden muß, und daß wir am Ende gar nicht anders können, als die Wirklichkeit zu bewähren.

So ergeben sich uns Glaube und Bildung als die beiden untrennbaren Konstituenten der einen Wirklichkeit, daß wir zu uns selbst kommen, indem wir hineingelebt werden in ein Seiendes, das nicht wir selbst sind. Glaube – das bedeutet: wir werden hineingelebt in eine Gestalt, die von jenseits her ihre Norm empfängt; Bildung – das bedeutet: dieses Hineingelebtwerden geschieht in dieser Welt und ihrer Zeitlichkeit, es bleibt ganz diesseits, ganz erdgebunden, aber es zeugt von Gott.

WILHELM MICHEL

GESTALTEN DER ANGST

1. Angst

Unter den großen Erweckerinnen des Menschengeschlechts steht in vorderster Reihe die Angst. Angst, d. i. Engegefühl, entsteht da, wo wir in die Enge getrieben sind. Das geht ganz allgemein so zu, daß etwas Fremdes auf uns eindringt und den Raum um uns, den wir kennen und beherrschen, verkürzt. Angst setzt also voraus, daß etwas Fremdes uns entgegensteht. So viel „Fremdes" ein Mensch hat, so viel Angst gibt es für ihn, abgestuft nach der Nähe oder Ferne vom Menschen, in der das Fremde auftritt.

Angst sagt aber zugleich, daß diese Enge nicht sein soll; sie versieht das Engegefühl mit negativem Vorzeichen; sie bezeichnet es deutlich als unerlaubt. Angst ist also, einen Schritt weiter definiert, eine Mahnung, aus einer unzulässigen und unnotwendigen Enge herauszukommen; es gibt vielleicht kein Gefühl, das so deutlich das Stigma des Unschicklichen, des nicht zu Duldenden an sich trägt, wie die Angst.

Wie geschieht aber das Herauskommen aus der Enge? Es geschieht so, daß das herandringende oder entgegenstehende Fremde in Bekanntes verwandelt wird. Fremd ist das, woran ich keinen Teil habe. Fremd ist das, was ich nicht verstehe. Da aber die große Kraft des Verstehens die Liebe ist, ist alles fremd, was wir nicht lieben. Die Bibel hat für das, was wir in engerem Sinne *den* Liebesakt nennen, dasselbe Wort wie für das höhere Verstehen: Erkennen.

Daraus ergibt sich: Angst ist die Folge von Nicht-Lieben; sie wird aufgehoben durch Liebe, weil diese das Fremde in Bekanntes verwandelt. Angst ist geradezu Strafe für Lieblosigkeit. Sie ist das Warnungszeichen, daß der Geängstete die Liebeserkenntnis nicht in dem Maße geübt hat, das ihm gebührt. Erst die ausgewirkte Liebe hebt die Enge auf und gibt dem Geängsteten den Lebensraum, der ihm angemessen ist. Der größte Liebende hat am wenigsten Angst.

Angst ist daher die Krankheit der Ich-Befangenheit in allen ihren Gestalten. Sie ist aber auch die heilende Krise und die wegweisende Erschütterung. Man darf nicht ohne weiteres sagen: Angst entsteht da, wo ein Ich sich auf sich selbst und seine nächste Umgebung beschränkt. Denn es gibt Wesen, sogar Menschen, die auf einen engen Ich-Raum angelegt sind. Angst entsteht vielmehr stets aus einer Spannung; da

nämlich, wo ein Wesen auf einen großen Lebensraum angelegt ist und trotzdem von der Ich-Befangenheit nicht loskommt. Ist die Angst die Folge eines Versagens, ja einer Sünde, so ist sie zugleich eine Art von Auszeichnung; denn sie besagt, daß an diesen Geängsteten Ansprüche ganz besonderer Art gestellt sind; Ansprüche von einem Ausmaß, das ein Versagen zunächst fast notwendig nach sich zieht. Angst ist das Anzeichen einer Berufung zu besonders breitem Lebensraum. Sie ist die Verkündigung eines größeren geistigen Schicksals. Sie gehört mehr zur Pathologie des bedeutenden Menschen als des durchschnittlichen; sie ist eine aristokratische Krankheit.

Vor allem ist sie eine vorwiegend männliche Krankheit. Der eigentlichen Weltangst dürfte die Frau nur sehr selten verfallen sein. Da der Frau gemeinhin die Welt durch Liebe bekannter ist als dem Manne, pflegt sie viel seltener als dieser unter der totalen Verfremdung zu leiden. Für den Mann aber ist die enge Bindung an das Ich der fast unvermeidliche Ausgangspunkt. Er verfällt daher unausweichlich der Angst, und zwar um so entschiedener, je bedeutender er angelegt ist. Das Weibliche an sich ist völlig angstlos, weil völlig liebend. Das Männliche an sich ist lauter Angst, weil völlig unliebend, welt-fremd und ich-befangen. Das denkwürdige Menetekel der ungemischten Männlichkeit ist Heinrich von Kleist: der Angstmensch schlechthin, der große, sagenhafte, verehrungswürdige Erdulder der bedingungslosen Weltfurcht, der mutigste Feigling, der je gelebt hat. Auch Strindberg in seiner barocken Männlichkeit wird zu einem großen Zeichen für den innigen Zusammenhang zwischen Nicht-Lieben, Männlichkeit und Angst. Später wußte er: „Tröstet euch also und seid stolz auf die Gnade, die euch allen bewilligt ist, die ihr von Schlaflosigkeit, Alpdrücken, Erscheinungen, Angstzuständen, Herzklopfen heimgesucht und gemartert werdet. Numen adest. Gott verlangt nach euch."

Daher ist es recht gesagt, daß ein Weib dem Sokrates die Lehre vom Liebesverstehen der Welt verkündigt habe und daß das Ewig-Weibliche uns, die Männer, hinanziehe.

Aller Angst liegt die Abwehr gegen die Aufgabe des Ichs zugrunde; aber alle Angst ist zugleich die Mahnung, das große Wagnis dennoch zu wagen. Letzten Endes ist alle Angst der Todesangst verwandt, weil Sterben der objektivste Akt jedes Wesens, totales Aufgeben des Ichs,

also „Liebeshandlung" und Verstehensakt im ernstesten Sinne ist; eine Anforderung, der wir alle nicht oder nur mangelhaft gewachsen sind.

Selbst in jenem höchsten Falle, in dem ein Lieben, das die Fremdheit der ganzen Welt überwinden wollte, geradeswegs zum freiwilligen Opfertod wurde, ging es nicht ohne Angst ab. „Es ward aber sein Schweiß wie Blutstropfen, die fielen auf die Erde." Die Angst ist nicht zu umgehen, wo es sich um die Überwindung der äußersten Fremdheit handelt: der größten Liebe muß die größte Angst vorausgehen. Aber von Ihm wurde die größte Angst als Durchgang zur größten Liebe erkannt und durchlitten; das ist der Kernpunkt, auf den es hier ankommt. Der Ablauf war, wie immer; aber die Folgerung aus der Angst ward beispiellos richtig gezogen. Seitdem ist das eigentliche Beschwörungszeichen der Angst das Kreuz. Es wiederholt ewig: Liebe tötet die Angst. Kleine Liebe tötet die kleine Angst. Große Liebe, die selbst vor der buchstäblichen Hingabe des eigentlichen Lebens nicht zurückschreckt, tötet die große Angst. Das wird auf niederen wie auf höheren Ebenen erfahren.

Zwischen der Tiefe und der Höhe steht die Angst mitten inne. Zwiegestaltig weist sie auf die unteren und auf die oberen, göttlichen Schichten unseres Wesens. In der Angst vollzieht sich die Auseinandersetzung der beiden Welten, denen wir angehören; und zwar wird diese Auseinandersetzung stets, auch beim Verbrecher, durch einen Anruf der *göttlichen Stimme* in Fluß gebracht. Insofern ist Angst die eigentliche Bestätigung, ja die plastische Darstellung der menschlichen Situation. Sie ist die zentrale Erscheinung unseres Lebens. Sie teilt mit gewissen leiblichen Erkrankungen die Eigenschaft, heilende Krise, Abbau einer vorher bestehenden pathologischen Lage zu sein, nicht Krankheit „an sich" (wenn es das überhaupt gibt). Am klarsten von allen seelischen Erscheinungen weist die Angst darauf hin, daß menschliches Leben keine naturgesetzliche, sondern eine tragische Harmonie ist. Wir müssen die Angst anerkennen; denn Angst hat ein Ziel: sie hat unsere Erweckung und Verwirklichung, unsere Wiederherstellung und Ernüchterung, sie hat *uns* zum Ziel.

2. Jugendliche Todlust

In jenen Jahren hatte sich eine erste echte Religion in mir ausgebildet. Sie war finsterer und bedrückender Art, daneben vage und wenig zu Bildern und Namen geneigt; eine panisch geartete Frömmigkeit, wie

mir schien, die mir in der Hauptsache als metaphysische Anfeindung meines Lebens und des Lebens überhaupt fühlbar wurde. Das erste echt religiöse Gefühl, dessen ich mich erinnere, ist das einer unerträglichen Bedrohung durch göttliche Widersacher; seinen mythologischen Widerschein fand es in den alten Religionen Vorderasiens. Dazu gesellten sich Anklänge an die Pan-Vorstellungen der Spätantike; auch die Gestalt des Dionysos Zagreus wurde mir persönlich wichtig, wie ich denn mit ungelenker Hand alle mythologischen Vorstellungen aufgriff, in denen sich das Leben zu brechen, zu verneinen schien.

Ich nenne diese Religion „echt", weil mich mindestens jene göttliche Erbitterung gegen das Leben persönlich sehr stark anging. Über meine eigene Exponiertheit konnte kein Zweifel herrschen. Sie war so, daß ich täglich Verzweiflungsstunden mit stockendem Atem und tödlicher Vereisung meines Innern durchlitt. Der Inhalt dieser Verzweiflung war, daß ich ein individuelles, ein besonderes und geformtes Dasein lebte, welches der „Gott" nicht dulden konnte, ja das ich selbst als durchaus unerlaubt und denkerisch unmöglich verwerfen mußte. Man war verpflichtet, sich völlig und buchstäblich dahinzugeben; man „sündigte", indem man in seiner bestimmten Form verharrte. Wirklich war nur der endlos kreisende Weltwirbel; das Recht auf eine eigene, abgetrennte Existenz mußte ich mir selbst absprechen. So mußte ich alltäglich stundenlang ohne meine eigene geistige Ermächtigung weiterleben.

Es ist unter Umständen möglich, eine Zeitlang ohne den eigentlichen *Affekt zum Leben* auszukommen. Aber die vollkommene Ablösung des *Geistes* vom eigenen Leben schafft eine schlechterdings unerträgliche Situation. Akte einer geistigen Billigung müssen jedes Leben begleiten. Es läßt sich denken, daß der Geist das Leben aktiv *bekämpft*, wie es beim Buddhisten geschieht. Aber unhaltbar wird die Lage, wenn der Geist das Leben nicht mehr *versteht*; denn der Geist, der das Leben wirklich nicht mehr versteht, hält es in der Bindung an den lebenden Leib nicht aus; ihm ist diese Bindung ja nicht bloß qualvoll und ärgerlich, sondern unmöglich, ja noch mehr: un-wirklich, nichtseiend und vernichtend. Beim Auslassen aller geistigen Anhaftungen an das Leben, beim Aufhören der letzten geistigen Sanktionen des eigenen Daseins wird der Mensch zum realen Gespenst: zwar bewohnt der Geist noch seinen Körper, aber dieser Körper ist infolge des Zerschneidens aller inneren Zusammenhänge reine

Maske, Aufbau ohne jede Realität; er ist, er bedeutet etwas anderes als einen lebenden Menschen. Ein Dämon ist in einen zufälligen stofflichen Plunder gefahren, den er wie eine Puppe handhabt, ohne eine andere Beziehung zu ihm zu besitzen, als die einer mit Ekel gemischten Verachtung – dies etwa ist die Situation, die in solchen extremen Fällen ertragen werden muß.

Dieses leere, entgeisterte Dahinleben war Monate hindurch mein Schicksal. Der Geist in mir stand der Tatsache meines Existierens radikal verneinend gegenüber, und trotzdem dauerte dieses Existieren fort, weil die Lungen noch atmeten und das Herz noch schlug. Ich lebte trotz des Widerspruchs meines Geistes; ich führte in einer kalten Wut, ohne jede Erlaubnis, ein verbotenes, stündlich angefeindetes, unsinniges Dasein, das bloß noch vom stofflichen Leib gewährleistet war. So kann der Leib des Menschen letzter Freund sein. Alles, was zum „Ich" gehörte, war entweder „gestorben" oder strebte doch dem Tod mit Begierde entgegen. Totsein war Notwendigkeit; göttlich geforderte und vom „Ich" durchaus anerkannte Notwendigkeit. Leben war Sünde; der Gott wollte, daß alles in ihm buchstäblich versank. In jeder der engen Studentenbuden, die ich bewohnte, verwandelte sich das Fensterkreuz vor dem halb erhellten Himmel Nacht für Nacht in ein strenges Gesicht mit herrisch eingekniffenen Augen; der Blick dieser Augen lag monatelang strafend auf mir. Alles hatte gegen mein Leben Recht.

Die Frage lautet nun: Was ist es, das sich da in einem jungen Menschen vom Leben abkehrt? Ist es nicht äußerst befremdlich, daß sich in einem Menschen, der weder körperlich noch geistig krank ist, der Lebenswille derart umwendet, daß er sich mitten im hellen Tag der Sonne zum Tode verpflichtet fühlt? Ja, daß tatsächlich das Leben in ihm abstirbt und er, im Besitz einer unangegriffenen Körperlichkeit und bei völlig intakten Geistesfunktionen, ein gespenstisches Dasein weiterführt, wie einer, der seinen eigenen Tod überlebt hat? Wer um Rat angegangen wurde (was indes sehr selten vorkam, weil ein solcher Mensch vor allem die Sprache verliert und sich nicht mitteilen kann), der verwies derlei Zustände in das Bereich der vorgespiegelten oder eingebildeten Dinge. Sie wurden mit verlegenem Lächeln abgelehnt oder entrüstet ignoriert; es „gab sie nicht", sie waren im tiefsten Sinne unerlaubt. Aber sie behielten trotzdem ihre erdrückende biographische Realität; nur wurden sie durch diese

allgemeine Ablehnung überdies noch zur Schuld gestempelt. So mußte von unerfahrenen Schultern eine doppelte Last getragen werden.

Nochmals: was ist es, das so gewaltsam in ein intaktes Leben einbricht und ihm von innen her mit unzweifelhafter Autorität den Tod gebietet?

Sind es Dämonen, die gleich den Verbrechern, die den Kindern auflauern, gerade die *jungen* Seelen anfallen? Oder gibt es in uns ein Verhältnis zum Tod, das in unserer Seele neben dem Lebenstrieb steht und in den unbewachten Jahren der Jugend sich unvermerkt an die erste Stelle schiebt?

Bleibt etwa in den Zellen oder Atomen unseres Körpers eine Verliebtheit ins Anorganische lebendig? Streben sie, gleich den Individuen im Staat, aus der Ordnung des Ganzen geheim heraus? Und kann dieses anarchische Streben sich zu Zeiten so summieren, daß der Aufstand gegen die Form bis tief ins Bewußtsein hinein gespürt wird?

Oder muß diese Todeslust, die ja bezeichnenderweise gerade beim Aufwachen des *Geistes* im Menschen auftritt, als eine Abwehr unserer *Natur* gegen den Geist, als eine Feigheit vor dem Geist betrachtet werden? Ist sie eine versuchte Fahnenflucht, etwa wie die Flucht der alten Propheten vor der Furchtbarkeit der göttlichen Berufung? Wittert die Natur in dem auftretenden Geist ihren unversöhnlichen Feind und sucht sie sich vor den drohenden Konflikten in den Tod zu retten?

Oder ist diese so deutliche Empfindung des Gestorbenseins und des gespenstischen Weiterlebens der ungeheuer vergrößerte Reflex eines tatsächlichen Ereignisses, nämlich jenes Übergangs vom Kinde zum Mann, den man ja öfters in bildlicher Sprache als „Tod des Kindes" und „Auferstehung des Mannes" bezeichnet hat? Es wäre denkbar, daß eine so große, gewagte Verschiebung, wie sie hier erfolgt und die eine alte Ordnung völlig zerbricht, eine Melancholie der Umordnung zur Folge hat; denn es geht nirgends etwas Altes zugrunde, ohne daß ihm eine Liebe trauernd und verzweifelnd in den Tod nachfolgt.

Oder stammt diese Tendenz zum Tode nicht aus der Natur in uns, sondern aus dem Geiste? Fühlt der Geist nicht seine Entnommenheit aus der Allfülle? Und strebt er etwa nach ihr zurück? Ist ihm die Individuation nicht ein metaphysischer Skandal? Trägt er nicht die Anbindung an das Stoffliche als eine Schmach, als eine capitis diminutio, aus der er sich je eher, je lieber wieder in das Reich seines Ansichseins empor-

reißt? Liegt die jugendliche Todlust demnach auf derselben Linie, wie die Absage der Gnosis an die Vermengung von Geist und Stoff? Kommt sie aus einem Reinbleibenwollen des Geistes, der die Tatsache der Schöpfung nicht anerkennen kann, weil ihr auf Schritt und Tritt die unschickliche, vernichtende Verknotung von Geist und Materie zugrunde liegt? Der Geist wacht in einem jungen Menschen auf, wie Einer, der in einem Palast schlafen ging und in einem finsteren Verlies voll Ekel und Unflat wieder zu sich kommt; fortan geht sein ganzes Trachten darauf, den Ausgang zu gewinnen. Die jugendliche Todlust würde also ihre Quelle darin haben, daß der Geist die Verbindung mit Leib und Welt nicht anerkennen kann. Er läßt die Natur los, um seinen Heimweg zu suchen. Dadurch entfesselt er aber zugleich in der sich selbst überlassenen Natur die große Zerfallstendenz; denn die vom Geiste losgelassene Natur kann nichts Anderes tun, als auf dem kürzesten Wege ins Anorganische stürmen. Mit der Absage an die Verbindung treten also gleichzeitig *zwei* Todestendenzen auf und bringen das Gebäude bis zu den Grundfesten ins Wanken.

Ich glaube, daß das, was hier in Fragen ausgebreitet wurde, tatsächlich schon die mir mögliche Antwort enthält. Das heißt zunächst, daß das Anstößige, der Grund des Konfliktes in jener Verknotung von Geist und Materie liegt und daß dies eine Verknotung von echten, wesenhaften, nicht etwa bloß in der menschlichen Betrachtungsweise auftauchenden Kontrasten ist. Andernfalls könnte sich die Befremdung des Geistes vor diesem andern, naturhaft-stofflichen Element nicht so unzweideutig äußern, wie es die Jugend immer wieder erfährt; eine Befremdung, die vom bloßen Staunen und Betroffensein bis zu Schrecken, Abscheu, Ekel und Grauen alle möglichen Grade durchläuft. Unzweifelhaft persönlich tritt der Geist eines Tages im jungen Menschen auf, unzweifelhaft persönlich verhält er sich in der Auseinandersetzung mit dem unbekannten Partner, den er hart neben sich vorfindet, oder mit der Situation, in die er sich hineingestellt sieht. Er äußert sogleich bei seinem Auftreten Ansprüche, Bedürfnisse ganz bestimmter Art, und sie sind von allen Ansprüchen und Bedürfnissen, die dem jungen Menschen bis dahin geläufig waren, grundsätzlich verschieden. Mir wurde das in meinem achtzehnten Lebensjahr eines Tages deutlich durch die Betrachtung eines gefüllten Wasserglases, das vor mir auf dem Tische stand. Ein Sonnenstrahl von

draußen fiel gerade auf das Glas. Ich sah das Licht durch die geschliffene Wandung und das Wasser gehen. Ich sah die zahllosen Brechungen, die farbigen Linien, die vielfach abgestuften Schatten und Lichter auf dem Tischtuch. Angesichts der Fülle dieser Erscheinung befiel mich nun plötzlich eine quälende metaphysische Verlegenheit. Tausendmal hatte ich vor solchen und ähnlichen Objekten gestanden, und immer hatte mir die sinnliche Auffassung durch das Auge genügt. In diesem Augenblick genügte sie mit einem Male nicht mehr. Ich fühlte, es kam auf eine *andere* Art der Apperzeption an, auf ein geistiges Begreifen, ein Verstehen. Ich merkte, daß ich das Ding vor mir nicht verstand. Was ich an Peinlichem empfand, lag weitab von jeder Wißbegierde. Es war so, daß meine Welt an der Stelle dieses Glases eine schwarze Lücke hatte und ich an diesem Punkt geradeswegs in das Nichts hinaussah. Ich empfand die Verpflichtung, die Erscheinung mit dem einzigen geistigen Werkzeug (denn nur um ein solches durfte es sich jetzt handeln), das ich hatte, mir anzueignen; nämlich mit dem Verstand; d. h. ich fühlte mich mindestens verpflichtet, die Erscheinung mathematisch und physikalisch nachzu*rechnen*. Zugleich ward mir aber klar, daß dies erstens unmöglich sei und daß es zweitens immer noch nicht zu dem „Verstehen", das mir auferlegt war, führen würde. Der Vorgang endigte damit, daß ich das Glas ergriff und mir aus den Augen stellte. Aber noch geraume Zeit stand ich unter der Pressung einer tiefen religiösen Scham, einer Art von Schwindel- und Schuldgefühl, weil ich dieser Erscheinung nicht gewachsen gewesen war.

Ich fasse dieses Erlebnis so auf, daß in ihm der besondere Anspruch des erwachenden Geistes deutlich hervortritt; zugleich aber auch so, daß sich in ihm das fehlerhafte Angreifen des Geistes zeigt, welches notwendig zum Mißerfolg, d. h. zum Nichtverstehen der Verbindung Geist-Stoff und zu ihrer Mißbilligung seitens des Geistes führen muß.

Ist diese Ausgangslage einmal gegeben, so kann der Geist seine hohe Abkunft nur noch darin bewähren, daß er mit den schärfsten Mitteln um seine Reinheit, also um die Aufhebung der Bindung an das Stoffliche ringt. Kein Kompromiß ist ihm dann mehr erlaubt. Er *muß* die Rückkehr antreten, er muß die Natur loslassen. Seine letzte Ehre kann dann nur noch im radikalen Zerstören bestehen. Daher die dunkle Schönheit und Würde, die im Zerstören hervortreten kann: es ist die letzte Tat, durch die der Geist seinen hohen Rang verteidigt. Soweit in dieser Lage

der Geist überhaupt noch ein Gefühl für seinen Wert hat, kann es sich nur in der Vernichtung, also auf radikal „böse" Weise, betätigen.

Es sei denn, daß das Nichtverstehen der Verbindung hintennach noch beseitigt würde.

Die Frage ist, wie es zu diesem Nichtverstehen kommt. Denn hier liegt offenbar der Angelpunkt des ganzen Konflikts: er liegt nicht in der Verknotung an sich, wie oben vorbereitend gesagt wurde, sondern darin, daß der Geist diese Verknotung nicht versteht und deshalb vor ihr scheut. Wie kommt aber dieses Scheuen, dieses Nichtverstehen zustande?

Es kommt so zustande, daß der Geist beim Erwachen sogleich bei *sich* anfängt und aufhört, *sich* zum Ausgangs- und Endpunkt, zur Forderung und zum Maßstab macht, daß er sofort sein großes analytisches Verfahren beginnt und daher immer nur sich, nicht die Welt gewinnen kann. Wie sollte er nicht? Er findet ja zunächst nichts Haltbares vor außer sich. Er muß sich an sich halten, weil er nicht anders kann und darf. Gesetz, Urteil, Maßstab ist ja nur bei ihm. Führung, Wertung, Billigung und Verwerfung, Leben, Ordnung, Bewußtsein – alles das gehört ihm allein. Es ist ihm Aufgabe oder vielmehr *Wesen*, lieblos zu sein; er darf nicht einmal den Versuch unternehmen, das Gärende, Dunkle, unbehilflich Lastende um ihn her zu verstehen. Er *hat* nicht Intransigenz, sondern er *ist* Intransigenz. Er ist, ob auch ins tiefste Leiden gestürzt, lauter Selbstgenügen. Wie sollte er dazu kommen, sich mit jenem dunklen Element zu vertragen? Etwa aus Rücksicht auf das Leben? Aber was liegt ihm am Leben? Ist das Leben gegen des Geistes Gesetz, so muß es ohne eine Sekunde Zögerns verworfen werden.

Jugendliche Todlust ist das Verwerfen des Lebens aus dem intransigenten Selbstgenügen des eben erwachten Geistes. Sie ist das erste klare Ergebnis des Idealismus, sie ist seine Zusammenpressung zu giftiger, todbringender Dichtigkeit. Geist, auf sich selbst gestellt, muß unausweichlich in radikales Nichtverstehen der großen Verknotung fallen. Er ist das einzige wirkliche Intransitivum, das es gibt, er muß die Bindung rückgängig machen und das Ideal seiner Reinheit durch die Wiederherstellung der uranfänglichen Trennung buchstäblich verwirklichen.

Von hier aus muß aber nochmals ein Schritt zurück getan werden. Der Angelpunkt des Konflikts, wurde gesagt, liegt nicht in der Verkno-

tung, sondern darin, daß der Geist diese Verknotung nicht versteht. Als Ursache dieses Nichtverstehens ergab sich dann die Intransigenz, das schroffe Selbstgenügen, das der Geist sogleich bei seinem Erwachen im jungen Menschen zeigt.

Aber die Ursache dieses Selbstgenügens?

Hier ist, wie mir scheint, das Blickfeld verstellt. Denn mit Menschengedanken ist nichts anderes aufzufinden, als daß dieses Selbstgenügen *mit Notwendigkeit* auftritt. Wo sollte eine Möglichkeit liegen, daß der erwachende Geist sich *nicht* sofort zum Anfang und Ende, zum Gesetz, ja zum alleinigen Sein aufwirft? Er kann nicht anders, als ewig „Ich" zu sagen. Woher sollte ihm beim Erwachen ein „Wir" oder ein „Du" kommen? Indem der Geist sich sogleich beim Auftreten als einen Punkt („Ich") nimmt, ausdehnungslos, beziehungslos, zeitlos, unentstanden, ohne Pflicht, nur Gesetz und reines Sein – begeht er ein nach Menschenurteil Unvermeidliches; er erfüllt ein Schicksal von weither. Er ist, wenn er geboren wird, unentrinnbar Rebell, und das Schicksal, in das er eintritt, hat nur den Sinn, ihn zum Gehorsam zurückzubringen.

Denn der Geist im Menschen ist nicht Urheber seiner selbst, ist nicht Beginn und eigenes Gesetz, ist nicht Alleinsein und Selbstgenügen. Sondern er ist abgeleitet aus der Fülle des Geistes; die Bindung, in die er gestellt ist, unterliegt nicht seinem freien Urteil, sie ist ihm als Pflicht auferlegt. Das Ideal seiner Reinheit besteht nicht in der selbstgewählten Herauslösung aus den Verknüpfungen, es besteht nicht im eigenmächtigen Loslassen der Natur, sondern es besteht im umfänglichen Gehorsam, in der Erfüllung seiner Pflicht, die ihm den Weg durch die Bindungen hindurch, nicht um sie herum vorgeschrieben hat. Ist für den sich selbst genügenden Menschengeist kein irgendwie geartetes Eingehen auf den dunklen, stofflichen Partner denkbar, so ist erst recht kein Gesamtgeist denkbar, der *nicht* auf den Stoff eingeht. Geist, der nicht schafft; Geist, der nicht Liebe ist; Geist, der eine tote Masse unter sich ruhen läßt; Geist, der nicht alle Räume des Seienden wirkend durchdringt; Geist, der sich spart, einschränkt, zurückhält, der sich wohl gar vor der Materie fürchtet – hält dieser Gottesbegriff der Gnosis (auf den sich alles Selbstgenügen des Menschengeistes insgeheim bezieht als auf die obere Heimat, die durch Zerstörung der Verknotung zu erringen ist) hält dieser Gottesbegriff vor irgendeiner menschlichen Denkweise *im*

Ernste stand? Er ist nichts als das nach oben projizierte Rebellentum. So wenig die Abtrünnigkeit des Menschengeistes eine Fiktion ist, so sehr ist dieser nicht liebende, nicht schaffende, sich sparende Gesamtgeist eine Fiktion, die das Unterste zu oberst kehrt. In die Fülle gehen, in die Heimat und in die Reinheit gehen kann daher für den Menschengeist nicht heißen: der Verknotung, der Welt den Rücken kehren; so wenig wie nach der Auffassung der großen Religionen die Heiligkeit Gottes darin besteht, daß er die Welt losläßt.

3. Der Hausteufel

Der einzige dunkle Punkt in der Reihe dieser Erlebnisse ist eine Art Besessenheit, die sich schon sehr frühe, etwa von meinem fünfzehnten Lebensjahr ab, bemerkbar machte; also zu einer Zeit, in der von primären geistigen Erfahrungen oder auch nur von wahrhaftem geistigem Leben noch keine Rede war. Sie bestand in folgendem: Jedesmal, wenn sich mein Inneres zur Gebetshaltung anschickte, stand ein Etwas in mir auf und kämpfte mit wütenden Lästerungen, ja mit ausgesprochenen Schimpfworten dagegen an. Es wäre der Mühe nicht wert, von einer solchen inwendigen Gegenbewegung gegen eine im Augenblick dominierende Bewußtseinshaltung zu sprechen, wenn nicht diese Gegenbewegung mit einer auffallenden Selbständigkeit und Sinnfälligkeit, gleich einer „äußeren", dämonischen Verlautbarung vor sich gegangen wäre. Es war ein innerer Gehörseindruck: unflätige Lästerreden gegen Gott, halluzinatorisch deutlich, polternd, grob und mittelalterlich stilisiert, ausgehend wie von einem fremden Wesen, das ich von „mir" deutlich unterschieden fühlte. Ich nenne dies den einzigen dunklen Punkt, weil nur in diesem Falle eine gleichsam „äußere", von dritter Seite stammende Einwirkung geschah, die sich in fast lächerlich derber, ungezogener Art zwischen Gott und mich drängte. Mein Ich blieb dabei unangetastet, es blieb wehrhaft und unzersetzt. Während sämtliche anderen Angriffe, Ängste, Verzweiflungen, Anfechtungen darauf hinausliefen, mein Ich zu zersetzen und mich gleichsam vom Rücken her anzufallen, blieb dies ein plumper Frontalangriff, der „mich" im vollen Besitz und freien Gebrauch meiner Waffen antraf. Deshalb ertrug ich ihn relativ leicht: er ging „mich" nichts an, er fiel „mir" nicht zur Last. Obschon die Wirkung dieser dämonischen Gegenwehr (die sich nur gegen das kindliche Sichhin-

geben an Gott wandte und im übrigen alle Arten des Aufschwungs, der Weltliebe, der Verehrung ertrug) sehr störend war, obwohl sie vielleicht schuld daran ist, daß mir lange Zeit das plastische, als Gebet geformte Reden mit Gott fremd geblieben ist, lernte ich sie ertragen wie das Knurren eines bösen Haushundes: er lag in der Ecke und gab von Zeit zu Zeit seine zornigen Laute von sich, aber das Leben im Hause ging schließlich doch seinen Gang. Es war eine Anfechtung in sehr altertümlichem Stil, ein Hausteufel in Holzschnittmanier, ein Höllengeist von praller, ungeschlachter, tierischer Körperlichkeit, der mir aber trotz der unzweideutigen, bösen Dämonie seines Wesens mehr erschreckte Verlegenheit als eigentliche Qual bereitete.

Mein Verhältnis zu diesem Hausteufel gestaltete sich im Laufe der Jahre sonderbar genug. Ich sagte schon, daß sein erstes Auftreten noch fast in die Kinderzeit fällt; aber noch Jahrzehnte später machte er sich durch ein gelegentliches Knurren, Lästern und Rumoren bemerkbar. Da er sich gegen das Gebet (und *nur* gegen dieses) wie gegen eine Gefahr zur Wehr setzte, übte ich in diesem Punkte gleichsam Vorsicht. Ich behandelte ihn wie ein unvernünftiges Tier, das gezähmt werden soll, mehr schonend als gewaltsam, mehr mit List als mit offenem Zwang; denn ich hätte fürchten müssen, ihn durch offenes, wohl gar leidenschaftliches Entgegentreten nur noch mehr in seine Wildheit zu scheuchen. Für dieses mildere Verfahren sprach vornehmlich, wie gesagt, der Umstand, daß der Hausteufel die Souveränität meines Ichs unangetastet ließ; aber außerdem noch eine geheime Erwägung, die ich nicht ganz abweisen konnte. Der Hausteufel mußte wohl zunächst aufgefaßt werden als eine Gegenwehr gegen die Überantwortung des Menschen an die oberen Mächte. Sein Widerstand hatte zum Ziel, den Menschen von der höheren Erschwingung fernzuhalten; bei jedem Teufelspakt der Legende wird dem Menschen zunächst das Gebet untersagt. Aber war es nicht möglich, daß der Widerstand noch einen tieferen Sinn hatte; nämlich den, vor eilfertigen, unziemlichen, unerlaubten Gebetswagnissen zu warnen? Konnte der Hausteufel nicht die Aufgabe haben, den Menschen im geeigneten Moment nachdrücklich an das Finstere und Niedrige in seinem Wesen zu mahnen und ihn so vor jeder Illusion über sein wahres Verhältnis zu den oberen Mächten zu bewahren? Gewiß verfolgte der Dämon zunächst bloß *sein* Interesse; er suchte die Gottferne des Menschen dar-

zutun und zu erhalten. Aber da er das Ich unerschüttert ließ, blieben auch die Kräfte frei, die auf eine Überwindung dieser Gottferne hinarbeiten konnten; ihnen zeigte der Dämon geradezu die Aufgabe, die ihrer harrte. Sein Poltern und Lärmen, von ihm aus völlig „böse" gemeint, wirkte so im Enderfolg gegen den Selbstbetrug, gegen ein überstürztes, ungesichertes Weitergehen mit unerledigten feindlichen Positionen im Rücken. Es spielte die wichtige Rolle des inneren Widerspruchs, der niemals bloße Hemmung, sondern stets zugleich eine Mahnung an unterlassene Arbeit, eine Mahnung an das Ganze und *Tatsächliche* der Situation ist. Der Teufel überhaupt ist nüchtern. Er stützt sich stets auf das, was *ist*, und haßt das, was *sein soll*. Damit aber wirkt er, wo die oberen Kräfte im Menschen frei bleiben, mittelbar zum Rechten.

Aus diesem allem mag es sich erklären, daß mein Verhältnis zu meinem Hausteufel zeitweise eine fast gemütliche Färbung annahm: er war immerhin ein Wesen, das unverstellt und offen seiner Natur gemäß handelte, und das man deswegen nicht hassen, sondern höchstens zähmen oder unschädlich machen durfte. Er hatte bei aller unzweideutigen Bosheit etwas, das ich beinahe gutmütig nennen möchte; denn nichts, was seinen Charakter klar und unbekümmert offenbart, kann der Mensch ganz und gar verwerfen.

Der Dämon ward schließlich in gewisser Weise zum Gesinde des Hauses gezählt, als ein koboldischer spiritus familiaris, dem es oblag, das *Böse* derb und eindeutig zur Geltung zu bringen, damit es im Bilde des Ganzen nicht fehle und nicht vergessen werde. Er lieferte den Schatten zum Licht. Er war nicht reiner Eindringling, er hatte ein Bürgerrecht im Haus, er gehörte dazu, wie Loki zum Haushalt der Asen. Wenn das „Beknurren des Guten und Schönen" (Faust I, zweite Studierzimmerszene) seine Arbeit war, so war nicht zu leugnen, daß er sie treu und redlich verrichtete.

Am Hausherrn lag es, ihm in geeigneter Weise entgegenzutreten. Das durfte nicht so geschehen, daß er ihn vor die Türe zu werfen versuchte, sondern er mußte ihn an die Kette legen und ihn dann unschädlich zu machen suchen. Das konnte nur so erfolgen, daß er ihn als Warner nahm, als Mahner, sich um das Böse im Hause ernsthaft zu kümmern; daß er Heiliges nicht unschicklich aussprach; daß er sich in keine unbegründete Sicherheit einwiegen ließ; daß er nicht jede leichte Seelen-

regung nach oben hin schon für Verdienst und Vortrefflichkeit nahm. Wenn Faust in der zitierten Studierzimmerszene sagt:

Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun –

dann wird der im Pudel verborgene Hausteufel unruhig. Wenn Fausts Gefühl den Anlauf nimmt „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, Ach, nach des Lebens Quelle hin!", so kommt vom Pudel ein zorniges Knurren. Der Pudel darf aber nur deshalb knurren, weil Faust hier noch kein Recht hat, die Beziehung zur Höhe irgendwie als gesichert zu betrachten; es ist ihm im Grunde noch nicht erlaubt, die hohen Worte in den Mund zu nehmen. Er verwechselt eine behagliche Stimmung mit Seelenfrieden; er ist in Gefahr, ein ungefähres Sehnen für das erreichte Ziel zu nehmen. Deshalb darf und muß ihn der „tierische Laut" aus den „heiligen Tönen" herausschrecken, die seine Seele umfassen; es ist ein Herausschrecken aus einer augenblicklichen, gefühligen Verzauberung, es erfolgt mit Recht und ist der erste Aufruf zum eigentlichen Kampf. Der Pudel meint es unzweifelhaft böse. Auch später, als Teufel, wälzt er alles heran, was dauerndes Versinken im blinden Element herbeiführen könnte. Aber er erreicht das Ziel nicht, weil er den grundlegenden Fehler begeht, Faustens Ich im Kerne unangetastet zu lassen. Das heißt buchstäblich die Rechnung ohne den Wirt machen; es heißt die stärkste aller Gegenkräfte nicht in Rechnung stellen. Nur vom Zentrum aus (was freilich eine absurde Idee ist) könnte der Böse hoffen, zum Ziel zu kommen; in der Opposition, dem freien Ichkern gegenüber, muß er letzten Endes im Sinne der Oberen wirken, weil deren Kraft, wie ich glaube, überall ausreicht, die aktive Umwertung vorzunehmen, die den Angriff in Dienst verwandelt.

Der kosmische Mißerfolg des Bösen erklärt sich daher, daß das Negative niemals die Fähigkeit zum Herrschen hat, weil es sich nie im Zentrum erhalten kann. Es kann nie ein *Ganzes* leiten, bestimmen oder sein; es kann weder ein ganzes Nichts, noch ein ganzes Etwas sein. Gesetzt die Absurdität, es gelänge dem Negativen, einen Augenblick lang ein ganzes Nichts herbeizuführen, so müßte dieses Nichts sich sogleich wieder zersetzen und ins Sein ausbrechen.

MARTIN BUBER

REDE ÜBER DAS ERZIEHERISCHE

(Nach einer auf der III. Internationalen Pädagogischen Konferenz in Heidelberg gesprochenen)

„Die Entfaltung der schöpferischen Kräfte im Kinde" – das ist der Gegenstand, über den auf dieser Tagung geredet werden soll. Zu ihrem Eingeleit vor Sie tretend, darf ich Ihnen nicht für einen Augenblick verschweigen, daß ich von den sieben Worten, in denen er ausgedrückt ist, nur die zwei letzten unfragwürdig finde.

Das Kind, nicht etwa bloß das einzelne Kind, die einzelnen Kinder, sondern das Kind, ist freilich eine Wirklichkeit. Daß in dieser Stunde, während wir uns mit der „Entfaltung der schöpferischen Kräfte" abzugeben beginnen, über die ganze Fläche dieses Planeten hin neue, schon bestimmte und doch noch bestimmbare Menschen geboren werden, ist zwar eine Myriade von Wirklichkeiten, aber es ist auch Eine. Das Menschengeschlecht fängt in jeder Stunde an. Wir vergessen dies zu leicht über der massiven Tatsache des Gewesenseins, der sogenannten Weltgeschichte, der Tatsache, daß jedes Kind mit einer gegebenen, „weltgeschichtlich" entstandenen, das heißt: von der Fülle der Weltgeschlechter ererbten Anlage und in eine gegebene, „weltgeschichtlich" entstandene, das heißt: von der Fülle der Weltvorgänge hervorgebrachte Situation hinein geboren wird. Sie soll uns das andere, nicht minder wichtige Faktum nicht verdunkeln, daß trotz alledem in dieser Stunde, wie in jeder, in die Schichtung des Vorhandenen das noch Ungewesene einbricht, mit zehntausend Antlitzen, von denen keinem ein gleiches bisher erschaut worden war, mit zehntausend noch ungewordenen, werdebereiten Seelen, – Schöpfungsbegebnis wenn eins, aufgetauchte Neuung, urgewaltige Potentia. Diese, wie viel auch von ihr vertan wird, unversiegt strömende Möglichkeit ist die Wirklichkeit „Kind". Dieses Erscheinen der Einzigkeit, dieses das mehr ist als nur Zeugung und Geburt, diese Gnade des Wieder-, des Immer-wieder-, des Noch-immer-anfangen-dürfens.

Welche größere Sorge könnten wir hegen, beraten als die, wie es wohl zu geschehen vermöchte, daß diese Gnade fortab nicht wie bisher vertan werde, daß die Macht der Neuung sich zur Erneuung wahre! Die kommende Geschichte steht nicht schon vom Griffel eines Ablaufgesetzes auf eine Rolle geschrieben, die nur noch aufzurollen ist; ihre Zeichen

werden von den unvorhersehbaren Entscheidungen der werdenden Geschlechter mitgeprägt. Unabmeßbar ist der Anteil jedes heute Lebenden, heute Erwachsenden, heute noch Kindhaften daran, gar unabmeßbar der unsere, wenn wir Erzieher sind. Taten der jetzt nahenden Generationen können das graue Gesicht der Menschenerde licht machen, können's verfinstern. So also die Erziehung: wenn sie sich endlich erhebt und da ist, wird sie im Herzen der Täter die lichtspendende Kraft zu stärken vermögen – wie sehr, ist nicht zu ahnen, nur handelnd zu erfahren.

Wirklichkeit ist das Kind, Wirklichkeit soll die Erziehung werden – aber was ist es um die „Entfaltung der schöpferischen Kräfte"? Ist *das* die Wirklichkeit der Erziehung? Muß die Erziehung eben dies werden, damit sie Wirklichkeit sei? So meinen es offenbar die Einberufer dieser Tagung, die ihr ihren Gegenstand gegeben haben. Sie meinen offenbar, deshalb habe die Erziehung bisher ihr Werk nicht getan, weil sie anderes anstrebte als eben die Entfaltung dessen was im Kinde ist, oder unter den Kräften des Kindes andere als eben die schöpferischen beachtete und begünstigte. Und sie wundern sich wohl jetzt, daß ich diese Zielsetzung fragwürdig finde, da ich doch selber vom Schatz der ewigen Möglichkeit und von der Aufgabe seiner Hebung spreche. So habe ich denn klarzustellen, daß dieser Schatz durch den Begriff der „schöpferischen Kräfte" und seine Hebung durch den Begriff der „Entfaltung" nicht zulänglich bezeichnet wird.

* * *

Schöpfertum bedeutet ursprünglich nur den göttlichen Anruf an das im Nichtsein verborgene Wesen, also – wie immer das sprachgeschichtlich noch ungeklärte Verhältnis der Worte schaffen und schöpfen aufzufassen ist – wahrhaftig das Herausschöpfen von Substanz aus dem leeren Abyssus. Als Johann Georg Hamann und seine Zeitgenossen diese Bezeichnung metaphorisch auf die menschliche Fähigkeit der Formgebung übertrugen, belegten sie damit eine höchste Aufgipfelung des Menschentums, das gestalterische Genie, als in dem die Ebenbildlichkeit sich wirkend beurkunde. Seither hat sich die Metapher geweitet, es gab eine (nicht ferne) Zeit, wo „schöpferisch" beinah mit „literaturfähig" zusammenfiel, und diesem tiefsten Stand des Wortes gegenüber ist es eine wirkliche Erhebung, wenn es nun hier ganz allgemein gefaßt

wird, als etwas, was allen Menschen, allen Menschenkindern in irgendeinem Maße innewohne und eben nur der rechten Ausbildung bedürfe. Die Kunst ist dann nur der Bezirk, in dem sich eine allen gemeinsame Fakultät der Hervorbringung vollendet; mit den Grundkräften der Künste, dem Zeichnerischen etwa, dem Musikalischen, sind alle elementar begabt; diese Kräfte sind zu entwickeln und auf ihnen, somit auf der natürlichen Selbsttätigkeit, die Erziehung der ganzen Person aufzubauen.

Die Wichtigkeit des Hinweises, von dem diese Auffassung ausgeht, darf nicht verkannt werden. Er rührt an ein bedeutsames, aber noch nicht recht beachtetes Phänomen, freilich ohne daß es hier die richtige Benennung fände. Ich meine die Existenz eines selbständigen, von andern nicht ableitbaren Triebs, dessen angemessener Name mir „der Urhebertrieb" zu sein scheint. Der Mensch, das Menschenkind will Dinge machen. Das ist nicht bloße Schaulust an dem Entstehen einer Form aus einer eben noch formlos anmutenden Materie: wonach das Kind verlangt, ist der eigne Anteil an diesem Werden der Dinge; es will das Subjekt des Produktionsvorganges sein. Der Trieb, von dem ich spreche, ist auch nicht mit dem sogenannten Beschäftigungs- oder Tätigkeitstrieb zu verwechseln, den es mir übrigens gar nicht zu geben scheint (das Kind will herstellen oder zerstören, betasten oder schlagen usw., aber nie „sich betätigen"); worauf es ankommt, ist, daß durch die intensiv empfundene eigene Handlung etwas entsteht, was es vorhin, was es eben noch nicht gegeben hat. Eine hohe Äußerung dieses Triebs ist die Art, wie Kinder von geistiger Leidenschaft die Sprache hervorbringen, in Wirklichkeit nicht als etwas Übernommenes, sondern mit den stürzenden Gewalten des Erstmaligen; Lautgebild um Lautgebild drängt aus ihnen, dringt aus schwingender Kehle, von bebenden Lippen in die Luft der Welt, und der ganze kleine beseelte Leib schwingt und bebt mit, von einem Schauer der ausbrechenden Selbstheit geschüttert. Oder man sehe einem Knaben zu, der sich ein nie gesehenes, rohes Werkzeug zimmert; staunt, erschrickt er nicht über seiner Bewegung wie die ungeheuren Erfinder der Frühe? Es ist aber auch zu beobachten, wie sogar in die scheinbar „blinde" Zerstörungslust des Kindes sein Urhebertrieb hineinspielt und darüber Herr wird: zuweilen fängt es damit an, irgend etwas, z. B. ein Blatt Papier, drauf los zu zerreißen, aber bald nimmt es Interesse an der Gestalt der so zustande-

kommenden Fetzen, und nun dauert es nicht mehr lang, bis es, immer noch durch Zerreißen, bestimmte Gestalten hervorzubringen sucht.

Es ist wichtig, den Urhebertrieb in seiner Selbständigkeit und Unableitbarkeit zu erkennen. Die heutige Psychologie neigt dazu, die Vielfältigkeit der Menschenseele auf ein einziges Urelement – „Libido", „Machtwillen" und dergleichen mehr – zurückzuführen. Damit werden eigentlich nur bestimmte Entartungszustände verallgemeinert, in denen ein einzelner Trieb die anderen nicht bloß überwältigt, sondern durchwuchert; man geht von den – in unserer Zeit der inneren Entgemeinschaftung und Vergewaltigung zahlreichen – Fällen aus, wo eine solche Hypertrophie den Schein der Alleinigkeit erzeugt, abstrahiert die Regel aus ihnen und wendet diese nunmehr an, mit der ganzen theoretischen und praktischen Problematik derartiger Anwendungen. Diesen Seelenverarmungs-Doktrinen und -Methoden gegenüber ist immer wieder auf die ursprüngliche Polyphonie der menschlichen Innerlichkeit hinzuzeigen, innerhalb deren keine Stimme auf eine andere „zurückzuführen" und die Einheit nicht analytisch herauszuholen, sondern nur im gegenwärtigen Zusammenklang zu erhorchen ist. Eine der Stimmen, eine der führenden, ist der Urhebertrieb.

So muß er denn auch für das Werk der Erziehung bedeutsam erscheinen. Hier ist ein Trieb, der, zu welcher Mächtigkeit auch gesteigert, nie zur Begierde wird, weil er gar nicht auf ein „Haben", nur auf ein Tun aus ist; der unter allen nur ins Leidenschaftliche, nicht ins Süchtige erwachsen kann; der unter allen nicht zum Eingriff in den Bereich anderer Wesen verführen mag; hier die reine Gebärde, die nicht Welt sich zurafft, sondern sich ihr äußert. Sollte nicht von hier aus, indem man dieses Kostbare sich unbehindert auswickeln und auswirken läßt, die Gestaltwerdung der Menschenperson, unzählig oft geträumt und vertan, endlich gelingen? Und es fehlt ja dem jungen Versuch auch schon nicht an Erweisen. Der schönste, den ich kenne, eben kennengelernt habe, ist dieser Kinderchor des Prager Zaubermeisters Bakule, mit dem unsere Konferenz eröffnet worden ist. Wie unter seiner Führung aus verkrüppelten, scheinbar zu lebenslanger Brache verdammten Geschöpfen frei bewegte, werkfreudige Menschen sich gelöst haben, bildsam und bildnerisch, die Geschautes und Ersonnenes in vielfältigem Stoff auszuformen, aber auch die eigne, auferstandne Seele wild und herrlich aus-

zusingen verstehen; mehr noch – wie aus dumpfen, ummauerten Einsamkeiten sich eine in Zu- und Gegenblick bekundete Werkgemeinde fügte: das scheint uns unanzweifelbar zu erweisen, welche Fruchtbarkeit nicht allein, welche in den ganzen Bestand des Menschen hin strahlende Kraft das urheberische Leben hat.

Aber eben dieses Beispiel, tiefer eingesehen, zeigt uns, daß nicht der Freimachung eines Triebes, sondern den Kräften, die dem freigemachten begegnen, der entscheidende Einfluß beizumessen ist: den erzieherischen Kräften. Von ihnen, von ihrer Lauterkeit und Innigkeit, ihrer Liebesmacht und Diskretion, hängt ab, in welche Verbindungen das ausgelöste Element eingeht, und somit, was aus ihm wird.

Zu zwei für den Bau wahren Menschenlebens unentbehrlichen Gestaltungen führt der sich selbst überlassene Urhebertrieb nicht, kann er nicht führen: zum Anteil an einer Sache und zum Einstand in der Gegenseitigkeit.

Einzelwerk und Werksache sind durchaus zweierlei. Ein Ding machen ist ein Stolz des sterblichen Wesens, aber Bedingtsein in einer gemeinsamen Arbeit, die ungewußte Demut des Teilseins, der Teilhaftigkeit und Teilnahme ist die echte Speise irdischer Unsterblichkeit. Sowie der wirkende Mensch in eine Sache eintritt, wo er Werkgemeinschaft mit anderen Menschen entdeckt und übt, folgt er nicht mehr dem Urhebertrieb allein.

Werkhaftes Tun ist ein „einseitiger" Vorgang. Da ist eine Kraft in der Mitte der Person, da geht sie aus, bildet sich dem Stoff ein, da hat sich nun das Werk gegenständlich erhoben, die Bewegung ist zu Ende, sie ist in einer Richtung, vom Traum des Herzens in die Welt, verlaufen und abgelaufen. Mag der Künstler seinen Verkehr mit der geschauten, zu verleibenden Idee noch so unmittelbar als Angetretenwerden, Gefordertwerden und als Wahrnehmen, Empfangen erfahren: solang er am Werk ist, geht ihm Seele aus und nicht ein, entgegnet er der Welt, aber begegnet ihr nicht mehr. Und nicht mit dem Werk kann er der Gegenseitigkeit pflegen; Pygmalion ist schon in der Sage eine ironische Figur.

Ja, der Mensch als Urheber ist einsam. Ganz unverbunden steht er im hallenden Raum seiner Taten. Darüber hinaus kann ihm auch nicht helfen, wenn sein Werk von Menschen, von vielen, begeisterten, aufgenommen wird. Ob es angenommen wurde, sein Opfer angenommen

vom namenlosen Empfänger, wird ihm nicht kund. Nur wenn ihn jemand an der Hand faßt, nicht als einen „Schöpfer", sondern als eine in der Welt verlorene Mitkreatur, um ihm jenseits der Künste Gefährte, Freund, Liebender zu sein, wird er der Gegenseitigkeit inne und teilhaft. Eine auf der Ausbildung des Urhebertriebs allein begründete Erziehung würde eine neue, schmerzlichste Vereinsamung der Menschen bereiten.

Vieles lernt das Kind im Herstellen von Dingen, was es nicht anders lernen kann. Indem es ein Ding macht, erfährt es dessen Möglichkeit, dessen Entstehung, dessen Bau und Zusammenhang auf eine Weise, wie es betrachtend nicht zu erfahren vermag. Aber etwas anderes lernt man so nicht, und dieses andere ist das Viatikum des Lebens. Man lernt das Objektsein der Welt von innen her, aber ihr Subjektsein, ihr Ichsagen nicht, also auch ihr Dusagen nicht. Was uns zur Erfahrung des Dusagens bringt, ist nicht mehr der Urhebertrieb, es ist der Trieb nach Verbundenheit.

Der etwas Größeres ist als die Libidinisten wissen: das Verlangen, daß die Welt uns gegenwärtige Person werde, die zu uns ausgeht wie wir zu ihr, die uns erwählt und erkennt wie wir sie, die sich in uns bestätigt wie wir in ihr. Das Kind, das, halbgeschloßner Augen daliegend, mit ausgespannter Seele harrt, daß die Mutter es anspreche, – das Geheimnis seines Willens geht auf anderes als darauf, einen Menschen zu genießen (oder zu beherrschen), aber auch als darauf, von sich aus etwas zu tun; es geht darauf, im Angesicht der einsamen Nacht, die hinterm Fenster sich breitet und einzudringen droht, die Verbundenheit zu erfahren.

* * *

Aber die Freimachung von Kräften darf überhaupt nicht mehr als eine *Voraussetzung* der Erziehung sein. Mit den „schöpferischen Kräften", die zur „Entfaltung" zu bringen sind, ist ja letztlich nicht der Urhebertrieb allein gemeint; sie stehen für die Spontaneität des Menschen. Daß die jugendliche Spontaneität nicht unterdrückt werden soll, daß man sie hergeben lassen soll was sie herzugeben vermag, sind Erkenntnisse, die eine wirkliche Erziehung ermöglichen – ob aber auch begründen?

Nehmen wir ein Beispiel aus dem engeren Bezirk des Urhebertriebs: den Zeichenunterricht. Der Lehrer der „Zwangschule" begann mit Vorschriften und gültigen Vorbildern; nun wußte man, was schlechthin schön sei, und hatte es nachzumachen, was man nur in entweder stumpf-

sinnigem oder verzweifeltem Gemütszustand fertigbrachte. Der Lehrer der freien Schule stellt etwa einen Ginsterzweig in einem Bauernkrug auf den Tisch und läßt das nachzeichnen; oder er stellt ihn auf den Tisch, heißt ihn anschauen, tut ihn weg und läßt nun nachzeichnen; bei von Haus aus unverbildeter Schülerschaft sieht alsbald kein Blatt einem der andern ähnlich. Nun aber beginnt erst die zarte, fast unmerkliche und doch gewichtige Einwirkung: Kritik und Anleitung. Eine, wie auch unakademische, doch feste Wertskala, ein, wie sehr auch sich individualisierendes, doch deutliches Wissen um Gut und Böse tritt den Kindern entgegen. Je unakademischer, je individualisierender diese Skala, dieses Wissen ist, um so tieflebendiger empfinden die Kinder ihr Entgegentreten. Dort machte die der Arbeit vorausgehende Deklaration des Alleinrichtigen resigniert oder rebellisch; hier aber, wo erst, nachdem er sich selbst auf den Weg des Werkes weit hinausgewagt hat, den Schüler die Erkenntnis betrifft, reißt sie sein Herz zur Ehrfurcht vor der Gestalt hin und erzieht es.

Dieses so fast unmerklich Hinzutretende, dieses Leiseste, ein Fingerheben vielleicht, ein fragender Blick, ist die andere Hälfte des erzieherischen Geschehens.

Die von der Freiheitstendenz bestimmte moderne Pädagogik verkennt in ihrer Theorie die Bedeutung dieser anderen Hälfte, wie die von der Autoritätsgewohnheit bestimmte alte die Bedeutung der ersten Hälfte verkannte. Das Symbol des Trichters ist im Begriff gegen das der Pumpe eingetauscht zu werden. Ich werde an die beiden Lager in der Entwicklungslehre des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts erinnert, die Animalkulisten, die den ganzen Keim in den Samentierchen, und die Ovulisten, die den ganzen im Ei vorfanden. Die Theorie der Entfaltung der Kräfte im Kinde gemahnt in ihren radikalsten Äußerungen an Swammerdams „Auswicklung" des „präformierten" Lebewesens. Aber das Werden des Geistes ist ebensowenig wie das des Körpers eine Auswicklung. Die Dispositionen, die man, könnte man in Wahrheit eine Seele analysieren, in der eines Neugeborenen entdecken würde, sind nichts als Fähigkeiten, Welt aufzunehmen und einzubilden. Die Welt zeugt im Individuum die Person. Die Welt also, die ganze Umwelt: Natur und Gesellschaft, „erzieht" den Menschen: sie zieht seine Kräfte herauf, läßt sie ihre, der Welt Einwürfe fassen und durchdringen. Was

wir Erziehung nennen, die gewußte und gewollte, bedeutet *Auslese der wirkenden Welt* durch den Menschen; bedeutet, einer Auslese der Welt, gesammelt und dargelegt im Erzieher, die entscheidende Wirkungsmacht verleihen. Herausgehegt ist das erzieherische Verhältnis aus der absichtslos strömenden All-Erziehung: als Absicht. So wird die Welt erst im Erzieher zum wahren Subjekt ihres Wirkens.

Es war eine Zeit, es waren Zeiten, wo es keine spezifische Berufung des Erziehers, des Lehrers gab und keine zu geben brauchte. Da lebte ein Meister, ein Philosoph etwa oder ein Erzschmied, seine Gesellen und Lehrlinge lebten mit ihm, sie lernten, was von seinem Hand- oder Kopfwerk er sie lehrte, indem er sie daran teilnehmen ließ, aber sie lernten auch, ohne daß sie oder er sich damit befaßt hätten, lernten ohne es zu merken, das Mysterium des personhaften Lebens, sie empfingen den Geist. Wohl gibt es solches noch, in irgendeinem Maß, wo es Geist und Person gibt, aber es ist in den Bezirk der Geistigkeit, der Persönlichkeit verbannt, es ist Ausnahme, „Höhe" geworden. Die Erziehung als Absicht ist unausweichlich berufen; wir können so wenig hinter die Wirklichkeit der Schule zurück, wie wir etwa hinter die Wirklichkeit der Technik zurückkönnen; wir können aber und sollen in das Ganzwerden ihrer Wirklichkeit, in die vollkommne Durchmenschlichung ihrer Wirklichkeit hinein. Unser Weg baut sich aus Verlusten, die heimlich zu Gewinnen werden. Das Erzieherische hat das Paradies der reinen Unwillkürlichkeit verloren und dient nun wissend am Acker um das Brot des Lebens. Es hat sich gewandelt; erst in dieser Wandlung ist es offenbar worden.

Doch bleibt der Meister das Vorbild des Lehrers. Denn wenn dieser, wenn der Erzieher dieses Menschheitstags tun muß, wissend tun, soll er es aber so, „als täte er nicht". Jenes Fingerheben, jener fragende Blick, das ist sein echtes Tun. Durch ihn tritt die Auslese der wirkenden Welt an den Zögling; er verfehlt den Empfänger, wenn er sie ihm in einer Gebärde des Eingriffs erscheinen läßt. Gesammelt muß sie sich in ihm haben; und das Tun aus der Sammlung hat das Antlitz des Ruhens. Das Eingreifen spaltet die ihm ausgelieferte Seele in einen gehorchenden und einen sich empörenden Teil; aber das verborgene Einwirken aus der Ganzheit des Wesens hat die gänzende Kraft.

Die Welt, sagte ich, wirkt als Natur und als Gesellschaft auf das Kind ein. Die Elemente erziehen es, Luft, Licht, das Leben in Pflanze und Tier;

und die Verhältnisse erziehen es. Der wahre Erzieher vertritt beide; aber dasein muß er vor dem Kind wie eins der Elemente.

* * *

Freimachung von Kräften kann nur eine Voraussetzung der Erziehung sein, nicht mehr. Wir dürfen es allgemeiner fassen: es kommt der Freiheit zu, den Boden herzugeben, auf dem sich das wahre Leben errichtet, aber nicht auch das Fundament. Das gilt, wie für die innere, die „sittliche" Freiheit, so für die äußere, für die des Nichtbehindertseins, Nichteingeschränktseins. Wie die obere, die Entscheidungsfreiheit der Menschenseele, vielleicht unsere höchsten Momente, aber nicht ein Quentchen unserer Substanz bedeutet, so die untere, die Freiheit der Entfaltung, unser Werdenkönnen, aber gar nicht unser Werden. Sie ist sinnvoll als die Tatsache, von der das Erziehungswerk auszugehen hat, sie wird absurd als seine grundsätzliche Aufgabe.

Man ist geneigt, diese Freiheit, die man die evolutive nennen mag, als den Gegenpol von Zwang, von Unter-dem-Zwang-sein zu verstehen. Aber der Gegenpol von Zwang ist nicht Freiheit, sondern Verbundenheit. Zwang ist eine negative Wirklichkeit, und Verbundenheit ist die positive; Freiheit ist eine Möglichkeit, die wiedergewonnene Möglichkeit. Vom Schicksal, von der Natur, von den Menschen gezwungen werden: der Gegenpol ist nicht, vom Schicksal, von der Natur, von den Menschen frei, sondern mit ihm, mit ihr, mit ihnen verbunden und verbündet sein; um dies zu werden, muß man freilich erst unabhängig geworden sein, aber die Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum. Freiheit ist das vibrierende Zünglein, der fruchtbare Nullpunkt. Zwang in der Erziehung, das ist das Nichtverbundensein, das ist Geducktheit und Aufgelehntheit; Verbundenheit in der Erziehung, nun, das ist eben die Verbundenheit, das ist Aufgeschlossen- und Einbezogensein; Freiheit in der Erziehung, das ist Verbundenwerdenkönnen. Sie ist nicht zu entbehren und in sich nicht zu verwenden; ohne sie gerät's nicht, aber auch durch sie nicht; sie ist der Anlauf zum Sprung, das Stimmen der Geige. Sie ist die Konfirmation jener urgewaltigen Potentia, die zu aktualisieren sie nicht einmal anheben kann.

Freiheit, oder, wie ihr rechtmäßiger altdeutscher Name ist: Freihals – ich liebe ihr aufblitzendes Gesicht: es blitzt aus dem Dunkel auf und verlischt, aber es hat dein Herz gefeit. Ich bin ihr zugetan, ich bin

allzeit bereit um sie mitzukämpfen. Um die Erscheinung des Blitzes, nicht länger während, als das Auge ihr standzuhalten vermag. Um das Vibrieren des Züngleins, das zu lang niedergezogen und starr war. Ich gebe meine linke Hand dem Aufrührer und meine rechte dem Ketzer: voran! Aber ich vertraue ihnen nicht. Sie verstehen zu sterben, aber das ist nicht genug. Ich liebe die Freiheit, aber ich glaube nicht an sie. Wie könnte man an sie glauben, wenn man ihr ins Gesicht geschaut hat! Es ist der Blitz der Alldeutigkeit – der Allmöglichkeit. Um die kämpfen wir, immer wieder, von jeher, siegreich und vergebens. Freihals!

Es ist wohl zu verstehen, daß in einer Zeit, in der alle überlieferten Bindungen, entartend, ihre Legitimität in Frage gestellt haben, die Freiheitstendenz sich übersteigert, das Sprungbrett als Ziel und ein funktionales Gut als substantielles behandelt wird. Auch ist es eine lasse Gefühlsamkeit, weitläufig zu beklagen, daß mit der Freiheit experimentiert wird; vielleicht gehört es zu dieser Stunde ohne Kompaß, daß Leute ihr Leben als Lot auswerfen, um zu ermitteln, welchen Grad wir befahren und wohin wir zu steuern haben. Aber eben *ihr* Leben! Solch ein Experiment, getan, ist ein halsbrecherisches Wagnis und unanfechtbar; beredet, in geistreichen Erörterungen, Bekenntnissen und wechselseitigen Problematisierungen beredet und zerredet, ist es ein Greuel der Auflösung. Die sich einsetzen, einzeln oder als Gemeinschaft, laßt sie springen, laßt sie vorstoßen, in die schwingende Leere, wo einem Sinne und Sinn vergehen, oder über sie hinaus zu einem Bestand; aber zu Theorem und Programm dürfen sie die Freiheit nicht machen. Von einer Bindung frei werden ist ein Schicksal; das trägt man wie ein Kreuz, nicht wie eine Kokarde. Vergegenwärtigen wir uns, was es in seiner Wahrheit bedeutet, von einer Bindung frei werden: es bedeutet, daß an die Stelle einer mit vielen Geschlechtern geteilten Verantwortung die ganz persönliche tritt. Leben aus der Freiheit ist personhafte Verantwortung oder es ist eine pathetische Posse.

Ich habe die Macht genannt, die allein der leeren Freiheit den Gehalt, der schwingenden oder kreisenden die Richtung verleihen kann. An sie glaube, den Ihren vertraue ich.

Dieses brüchige Leben zwischen Geburt und Tod kann doch eine Erfüllung sein: wenn es eine Zwiesprache ist. Erlebend sind wir Angeredete; denkend, sagend, handelnd, hervorbringend, einwirkend vermögen wir

Antwortende zu werden. Zumeist überhören wir ja die Anrede oder schwatzen in sie hinein. Wenn aber das Wort zu uns kommt und das Antwort (so hieß es ja einst) aus uns kehrt, gibt es, wie auch noch gebrochen, das menschliche Leben auf der Welt. Die Entzündung der Antwort aus jenem „Fünklein" der Seele, das jeweilige Entbrennen der Antwort auf die unversehens andringende Rede nennen wir die Verantwortung. Für welchen Bereich des uns zugeteilten, anvertrauten Lebens wir zu antworten vermögen, das heißt, zu welchem wir eine Beziehung haben und betätigen, die als – in all unserer Unzulänglichkeit – rechtschaffne Antwort gelten darf, für diesen üben wir Verantwortung. Wie sehr einem dabei, von der Wirklichkeit des Fünkleins aus, möglich ist, einer überlieferten Bindung, einem Gesetz, einer Weisung zu folgen, so sehr ist ihm erlaubt, seine Verantwortung anzulehnen (mehr als Anlehnung ist uns überhaupt nicht gewährt, abgenommen wird sie uns nicht); im Maß unseres „Freiwerdens" wird uns die Anlehnung verwehrt, muß unsere Verantwortung personhaft einsam werden.

Von hier aus ist das Erzieherische und seine Wandlung im Zerfall der Bindungen zu verstehen.

* * *

Man pflegt das Prinzip der „neuen" Erziehung als den „Eros" dem der „alten" als dem „Machtwillen" gegenüberzustellen.

In Wahrheit ist der eine ebensowenig Prinzip der Erziehung wie der andre. Prinzip der Erziehung – in einem Sinn, der noch aufzuhellen sein wird – kann nur ein Grundverhältnis sein, das in ihr seine Erfüllung findet. Eros aber wie Machtwille sind Leidenschaften der Seele, denen die Stätte ihrer eigentlichen Auswirkung anderswo bereitet ist; Erziehung kann für sie nur einen Gelegenheitsbereich abgeben, und zwar einen, der seinem Wesen nach ihrer Auswirkung eine Grenze setzt, welche nicht ohne Zerstörung des Bereichs verletzt werden kann. Konstitutiv für die erzieherische Haltung vermag der eine so wenig wie der andre zu sein.

Der „alte" Erzieher war, insofern er eben Erzieher war, nicht „der Mensch des Machtwillens", sondern er war Tradent, Tradent gesicherter, erbmächtiger Werte. Wenn der Erzieher dem Zögling gegenüber die Welt vertritt, vertrat er besonders die geschichtliche, das Gewordensein. Er war der Abgesandte der Geschichte diesem Eindringling „Kind" gegenüber, er trug ihm, wie der Papst in der Legende dem Hunnenfürsten,

die Magie der historischen Geistmächte entgegen, er warf die Werte in das Kind oder zog es in sie. Der hat diesen Vorgang der Begegnung zwischen dem Kosmos der Geschichte und ihrem ewigneuen Chaos, zwischen Zeus und Dionysos, nie im Geist geschaut, wer ihn auf die Formel des „Antagonismus von Vätern und Söhnen" reduziert; Vater Zeus steht nicht für eine Generation, sondern für eine Welt, für die olympische, geformte, – die Geschichtswelt steht der Generation gegenüber, als welche die immer wieder geschichtslose Naturwelt ist. Diese Situation der alten Erziehung wird aber leicht vom Machtwillen des Individuums benützt oder mißbraucht: weil er von der Vollmacht der Geschichte geschwellt ist. Der Machtwille wird krampfhaft und gerät ins Toben, wenn die Vollmacht zu zerfallen beginnt, das heißt, wenn die magiegewaltige Gültigkeit des Erbguts schwindet. Der Augenblick rückt dann nah, wo der Lehrer nicht mehr als Abgesandter, nur noch als Einzelner dem Schüler gegenübersteht, nur eben haftendes Atom dem wirbelnden, und wie sehr auch in seinem Denken wähnend, aus der Fülle des objektiven Geistes zu handeln, in der Wirklichkeit seines Lebens doch auf sich zurückgeworfen und verwiesen, daher sehnsüchtig. Eros erscheint. Und Eros findet in der neuen Erziehungssituation Unterkunft, wie jener andere Wille in der alten; aber so wenig wie jener ist er Träger, Grund, Prinzip. Er gibt nur vor es zu sein: um nicht als Sehnsucht, als der beherbergte Fremdling erkannt zu werden. Und viele glauben ihm.

Es ist Nietzsche nicht gelungen, den Machtwillen so zu verklären, wie Platon den Eros verklärt hat. Aber unsere Sorge um die Kreatur in dieser großen Sorgenstunde hat gleicherweise bei beiden nicht auf die Mythen der Philosophen, sondern auf die Tatsächlichkeit des gegenwärtigen Lebens zu achten. Ganz verklärungswidrig haben wir einzusehen, daß Eros – nämlich nicht „die Liebe", sondern eben er, der männliche, herrliche Eros –, was immer sonst ihm zugehören mag, eins notwendig einschließt: Menschen genießen wollen. Und daß das Erzieherische, die Sonderessenz dieses Namens, die aus keinen andern zusammengesetzt ist, eben dies ausschließt. Wie übermächtig auch ein Erzieher vom Eros heimgesucht und begeistert wird – gehorcht er ihm auch noch, wenn er erzieht, dann erstickt er das Gewächs seiner Gnaden. Eins von zweien: entweder er nimmt die Tragödie der Person auf sich und bringt das tägliche Ganzopfer dar oder das Feuer fährt in sein Werk und vernichtet es.

Eros ist Wahl, Wahl aus Neigung. Erziehertum ist eben dies nicht. Der in Eros Liebende kürt den Geliebten, der Erzieher, der heutige Erzieher findet den Zögling vor. Ich sehe von dieser unerotischen Situation aus die *Größe* des modernen Erziehers – am deutlichsten, wo er Lehrer ist. Da betritt er den Schulraum zum erstenmal, da sieht er sie in den Bänken hocken, wahllos durcheinandergewürfelt, mißratene und wohlbeschaffene Gestalten, tierische Gesichter, nichtige und edle – wahllos durcheinander: wie die Gegenwart der Schöpfung; sein Blick, der Blick des Erziehers, nimmt sie alle an und nimmt sie auf. Das ist gewiß kein Nachfahre der alten Götter, die sich ihre Lieblinge raubten; aber er dünkt mich ein Statthalter des wahren Gottes zu sein: wenn dieser „das Licht bildet und die Finsternis schafft", vermag der Mensch doch, beide zu lieben – das Licht in ihm selbst, die Finsternis auf das Licht zu.

Sollte er je, um der Erziehung willen, glauben, Auswahl und Gliederung üben zu müssen, dieser Erzieher, dann wird er sich von einem andern Kriterium leiten lassen als von dem der Neigung, wie rechtmäßig dieses auch in seiner eigenen Sphäre ist; er wird sich von der Werterkenntnis seines Erzieherblicks leiten lassen. Aber auch dann steht seine Auswahl noch in suspenso, unter der steten Berichtigung durch die spezifische Demut des Erziehers, für den das Da-sein und So-sein aller seiner Zöglinge doch das entscheidende Faktum ist, dem seine „hierarchische" Erkenntnis sich unterordnet. Denn in der Vielheit und Vielfältigkeit der Kinder stellt sich ihm eben die der Schöpfung dar.

* * *

Eine hohe Askese bedeutet also das Erzieherische: die weltfreudige um der Verantwortung für einen uns anvertrauten Lebensbereich willen, auf den wir zu wirken und in den wir nicht einzugreifen haben, weder machtwillig noch erotisch. Der Dienst des Geistes am Leben kann sich wahrhaft nur in dem System einer zuverlässigen, von den Gesetzen der verschiedenen Verhältnisformen bestimmten Kontrapunktik von Hingabe und Zurückhaltung, Vertrautheit und Distanz vollziehen, die freilich nicht von einer Reflexion angeordnet, sondern aus dem Wesenstakt des natürlich-geistigen Menschen aufgestiegen sein muß. Jede Verhältnisform, in der sich der Dienst des Geistes am Leben verwirklicht, hat ihre eigentümliche Sachlichkeit, ihre Struktur der Masse und Grenzen, die keineswegs der Innigkeit persönlichen Erfassens und Durchdringens

widerstrebt, wohl aber der Vermischung mit den Eigensphären der Person. Wird diese Struktur und ihr Widerstreben nicht geschont, dann nimmt ein seinem Anspruch nach aristokratischer, in Wirklichkeit haltloser und fiebriger Dilettantismus überhand, dem die sakralsten Namensgebungen und Gebärden nicht über seine unvermeidliche Folgeerscheinung hinweghelfen werden: über die Zersetzung. Man betrachte z. B. das Verhältnis von Arzt und Patient. Wesentlich ist, daß es eine wirkliche, von dem Angerufenen mit der Seele erfahrene Menschenbeziehung sei; aber sowie der Helfer von der Lust angewandelt wird, seinen Pflegling – in noch so subtiler Weise – zu beherrschen oder zu genießen, oder auch dessen etwaigen Wunsch, von ihm beherrscht oder genossen zu werden, anders denn als einen der Heilung bedürftigen Fehlzustand zu behandeln, tut sich die Gefahr einer Verfälschung auf, vor der alle Kurpfuscherei peripher erscheint.

* * *

Der sachlich asketische Charakter des Erziehertums darf jedoch nicht dahin mißverstanden werden, als sei es von Machttrieb und Eros so abgehoben, daß keine Brücke von ihnen zu ihm geschlagen werden kann. Ich habe schon darauf hingewiesen, wie Großes der Eros dem Erzieher bedeuten darf, ohne sein Werk zu versehren. Es geht hier um die Schwelle und die Wandlung an ihr; nicht die Kirche allein hat eine probende Schwelle, an der der Mensch sich wandelt oder zur Lüge wird. Aber damit er diesen stets erneuten Übertritt von Sphäre zu Sphäre vollziehen könne, muß er ihn einmal in entscheidender Weise vollzogen und die Essenz des Erzieherischen in sich aufgenommen haben. Wie geschieht das? Es gibt eine elementare Erfahrung, die den erotischen wie den kratetischen Menschen zumindest in seiner Sicherung erschüttert, die aber mitunter mehr als das tut: mit umschmelzender Wucht ins Innre des Triebes stürzt. Es gibt eine Umkehr des einzelnen Triebs, die ihn durchaus nicht aufhebt, sondern sein Richtungssystem umstellt. Eine solche Umkehr kann von der elementaren Erfahrung bewirkt werden, mit der das eigentlich Erzieherische anfängt und auf der es sich gründet. Ich nenne sie die Erfahrung der Gegenseite.

Ein Mensch schlägt auf einen andern ein, der still hält. Nun geschehe es urplötzlich dem Schlagenden, daß er einen Schlag, den er führt, empfängt. Denselben Schlag. Als der andere, der Stillhaltende. Einen

Augenblick lang erfährt er die gemeinsame Situation von der Gegenseite aus. Die Wirklichkeit tut sich ihm an. Was wird er tun? Er übertobt die Seele oder sein Trieb kehrt um.

Ein Mann liebkost eine Frau, die sich liebkosen läßt. Nun geschehe ihm, daß er die Berührung doppelseitig verspürt: noch mit seiner Handfläche und schon auch mit der Haut der Frau. Die Zwiefältigkeit der Gebärde, als einer zwischen Person und Person sich ereignenden, zuckt durch die Geborgenheit seines genießenden Herzens und rührt es auf. Wenn er sein Herz nicht betäubt, wird er – nicht etwa dem Genuß absagen: er wird lieben müssen.

Damit ist keineswegs gemeint, daß der Mensch, dem solches widerfährt, fortan in jeder Begegnung solchermaßen doppelseitig empfinden sollte – das müßte seinen Trieb vielleicht zersetzen; aber die eine extreme Erfahrung macht ihm den andern für alle Zeit präsent: es hat eine Transfusion stattgefunden, von der an eine bloße Auswirkung der Subjektivität nicht mehr möglich, dem Täter nicht mehr erträglich ist.

Erst die Mächtigkeit, die umfaßt, ist Führung; erst der Eros, der umfaßt, ist Liebe. Umfassung, das ist die volle Gegenwärtigung des Unterworfnen, des Begehrten, des „Partners", nicht mit der Phantasie, sondern mit der Aktualität des Wesens.

Es wäre verkehrt, das was hier gemeint ist mit dem geläufigen, aber wenig sagenden Terminus der „Einfühlung" zusammenbringen zu wollen. Einfühlung bedeutet, wenn irgend etwas, mit dem eigenen Gefühl in die dynamische Struktur eines Gegenstands, einer Säule, eines Kristalls, eines Baumasts, wohl auch einer animalischen oder menschlichen Kreatur, zu schlüpfen und sie gleichsam von innen abzulaufen, die Formung und Bewegtheit des Gegenstands mit den eigenen Muskelempfindungen verstehend; sich hinweg und hinein zu „versetzen". Sie bedeutet somit Ausschaltung der eigenen Konkretheit, Verlöschen der gelebten Situation, Aufgehen der Wirklichkeit, an der man teilhat, in purer Ästhetik. Umfassung ist das Gegenteil: Erweitung der eigenen Konkretheit, Erfüllung der gelebten Situation, vollkommne Präsenz der Wirklichkeit, an der man teilhat. Ihre Elemente sind: erstens ein irgendwie geartetes Verhältnis zweier Personen zueinander, zweitens ein von beiden gemeinsam erfahrener Vorgang, an dem jedenfalls eine der beiden tätig partizipiert, drittens das Faktum, daß diese eine Person den gemein-

samen Vorgang, ohne irgend etwas von der gefühlten Realität ihres eigenen Tätigseins einzubüßen, zugleich von der andern aus erlebt.

Ein Verhältnis zweier Personen, das in geringerem oder höherem Maß von dem Element der Umfassung bestimmt ist, mögen wir ein dialogisches nennen.

Ein dialogisches Verhältnis wird sich auch in der Echtheit der Gespräche kundgeben, aber es baut sich nicht etwa aus ihnen auf. Vielmehr ist nicht bloß das Miteinanderschweigen solcher zwei Personen ein Dialog, sondern auch in ihrem räumlichen Getrenntsein lebt ihre Dialogik fort, als die stete potentielle Gegenwärtigkeit der einen für die andre, als ein äußerungsloser Verkehr. Hinwieder zieht alles Gespräch seine Echtheit nur aus dem Berührtsein von dem Element der Umfassung, sei es auch nur in dessen abstraktester Erscheinung, als „Anerkennung" des So-seins des Gesprächspartners – welche real-wirksam nur dann sein kann, wenn sie einer Umfassungserfahrung, einer Erfahrung der Gegenseite entsprungen ist.

Die Umkehr des Machtwillens und die des Eros bedeutet die Dialogisierung der von ihnen bestimmten Verhältnisse; eben deshalb bedeutet sie der Eingang des Triebs in die Verbundenheit mit dem Mitmenschen und in die Verantwortung für ihn als für einen zugeteilten und anvertrauten Lebensbereich.

Das Element der Umfassung, mit dessen Erkenntnis diese Läuterung anhebt, ist dasselbe, welches das erzieherische Verhältnis konstituiert.

* * *

Das erzieherische Verhältnis ist ein rein dialogisches.

Ich habe auf das Kind hingewiesen, das, halbgeschlossener Augen daliegend, der Ansprache der Mutter entgegenharrt. Aber manche Kinder brauchen nicht zu harren: weil sie sich unablässig angesprochen wissen, in einer nie abreißenden Zwiesprache. Im Angesicht der einsamen Nacht, die einzudringen droht, liegen sie bewahrt und behütet, unverwundbar, im silbernen Panzerhemd des Vertrauens.

Vertrauen, Vertrauen zur Welt, weil es diesen Menschen gibt – das ist das innerlichste Werk des erzieherischen Verhältnisses. Weil es dieser Menschen gibt, kann der Widersinn nicht die wahre Wahrheit sein, so hart er einen bedrängt. Weil es diesen Menschen gibt, ist gewiß in der Finsternis das Licht, im Schrecken das Heil und in der Stumpfheit der Mitlebenden die große Liebe verborgen.

Weil es diesen Menschen gibt. Und so muß denn aber dieser Mensch auch wirklich da sein, vor dem Kind wirklich, nicht bloß in dessen Seele da sein. Er darf sich nicht durch ein Phantom vertreten lassen: der Tod des Phantoms wäre die Katastrophe der ursprünglichen Kinderseele. Er braucht keine der Vollkommenheiten zu besitzen, die sie ihm etwa anträumt; aber er muß wirklich da sein. Er muß, um dem Kind in Wahrheit präsent zu werden und zu bleiben, dessen Präsenz in seinen eignen Bestand aufgenommen haben, als einen der Träger seiner Weltverbundenheit, einen der Herde seiner Weltverantwortung. Freilich kann er sich nicht in einem fort mit dem Kind befassen, weder tatsächlich noch auch in Gedanken, und soll's auch nicht. Aber hat er es wirklich aufgenommen, dann ist jene unterirdische Dialogik, jene stete potentielle Gegenwärtigkeit des einen für den andern gestiftet und dauert. Dann ist Wirklichkeit *zwischen* beiden, Gegenseitigkeit.

Aber diese Gegenseitigkeit – das macht die Besonderheit des erzieherischen Verhältnisses aus – kann nicht eine der Umfassung sein, obgleich die wahre Beziehung des Erziehers zum Zögling auf eben dieser gegründet ist. Kein andres Verhältnis zieht so wie dieses sein innres Leben aus dem Element der Umfassung, kein anderes aber ist wie dieses darin völlig auf die Einseitigkeit hingewiesen und büßt mit ihr sein eignes Wesen ein.

Wir dürfen drei Hauptgestaltungen des dialogischen Verhältnisses unterscheiden.

Die eine beruht auf einer abstrakten, aber gegenseitigen Umfassungserfahrung.

Das deutlichste Beispiel dafür ist eine Disputation zweier in Artung, Anschauung, Berufung grundverschiedener Menschen, in der es sich – wie durch die Handlung eines so namenlosen wie unsichtbaren Boten – in einem Nu begibt, daß jeder die mit den Insignien der Notwendigkeit und des Sinns bekleidete Legitimität des andern gewahrt. Welch eine Erleuchtung! Um nichts wird die eigne Wahrheit, die eigne Überzeugungsmacht, der eigne „Standpunkt" oder vielmehr Bewegungskreis durch sie geschmälert; keine „Relativierung" geschieht, es sei denn so zu nennen, daß im Zeichen der Grenze sich uns die urschicksalhafte Wesenheit der sterblichen Erkenntnis darstellt: erkennen heißt für uns Kreaturen, unsere, jeder die seine, Relation zum Seienden wahrhaft und verantwortlich erfüllen, indem wir all seine Erscheinung getreulich,

weltoffen, geistoffen mit unseren Kräften empfangen und unserem Sosein einverleiben; so entsteht und besteht lebendige Wahrheit. Wir sind inne geworden, daß es so mit dem andern ist wie es mit uns ist; und daß uns beide keine Erkenntniswahrheit, sondern allein die Seinswahrheit und das Wahrheitsein des Seienden überwaltet. Und so sind wir Anerkennende geworden.

Abstrakt habe ich diese Gestaltung genannt, nicht als ob ihre Grunderfahrung der Unmittelbarkeit entbehrte, sondern weil sie sich auf den Menschen nur als geistige Person bezieht und von der vollen Wirklichkeit seines Wesens und Lebens absehen muß. Von der Umfassung dieser vollen Wirklichkeit gehen die beiden andern aus.

Von diesen die erste, das erzieherische Verhältnis, hat ihren Grund in einer konkreten, aber einseitigen Umfassungserfahrung.

Wenn Erziehung bedeutet, eine Auslese der Welt durch das Medium einer Person auf eine andere Person einwirken zu lassen, so ist die Person, durch die dies geschieht, vielmehr, die es durch sich geschehen macht, einer eigentümlichen Paradoxie verhaftet. Was sonst nur als Gnade, in die Falten des Lebens eingelegte, erscheint: mit dem eignen Sein auf das Sein anderer einzuwirken, ist hier Amt und Gesetz geworden. Damit aber, daß solchermaßen an die Stelle des meisterlichen Menschen der erzieherische getreten ist, hat sich die Gefahr aufgetan, daß das neue Phänomen, der erzieherische Wille, in Willkür ausarte; daß der Erzieher von sich und von seinem Begriff des Zöglings, nicht aber von dessen Wirklichkeit aus die Auslese und Einwirkung vollziehe. Man braucht nur etwa die Berichte über Pestalozzis Unterricht zu lesen, um zu merken, wie leicht sich bei den edelsten Pädagogen die Willkür in den Willen mengt. Das liegt fast immer an einem Aussetzen oder zeitweiligen Erlahmen des Umfassungsaktes, der eben für das Erzieherische nicht bloß, wie für andere Bereiche, regulativ, sondern schlechthin konstitutiv ist, so daß es aus seiner steten Wiederkehr und dem stets erneuten Zusammenhang mit ihm seine wahre Eigenkraft gewinnt. Der Mensch, dessen Beruf es ist, auf das Sein bestimmbarer Wesen einzuwirken, muß immer wieder eben dieses sein Tun (und wenn's noch so sehr die Gestalt des Nichttuns angenommen hat) von der Gegenseite erfahren. Er muß, ohne daß die Handlung seiner Seele irgend geschwächt würde, zugleich drüben sein, an der Fläche jener anderen Seele, die sie empfängt; und nicht etwa

einer begrifflichen, konstruierten, sondern je und je der ganz konkreten dieses einzelnen und einzigen Wesens, das ihm gegenüber lebt, das zusammen mit ihm in der gemeinsamen Situation, des „Erziehens" und „Erzogenwerdens", die ja eine ist, nur eben an deren andrem Ende steht. Es genügt nicht, daß er sich die Individualität dieses Kindes vorstelle; es genügt aber auch nicht, daß er es unmittelbar als eine geistige Person erfahre und sodann anerkenne; erst wenn er von drüben aus sich selber auffängt und verspürt, „wie das tut", wie das diesem andern Menschen tut, erkennt er die reale Grenze, tauft er in der Wirklichkeit seine Willkür zum Willen, erneuert er seine paradoxe Rechtmäßigkeit. Er ist unter allen der eine, dem die Umfassung aus einem bestürzenden und erbauenden Ereignis zur Atmosphäre werden darf und soll.

Aber, in wie inniger Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens er auch sonst mit seinem Zögling verknüpft ist, die Umfassung kann hier keine gegenseitige sein. Er erfährt das Erzogenwerden des Zöglings, aber der kann das Erziehen des Erziehers nicht erfahren. Der Erzieher steht an beiden Enden der gemeinsamen Situation, der Zögling nur an einem. In dem Augenblick, wo auch dieser sich hinüberzuwerfen und von drüben zu erleben vermöchte, würde das erzieherische Verhältnis zersprengt oder es wandelte sich zu Freundschaft.

Freundschaft nennen wir die dritte Gestaltung des dialogischen Verhältnisses, auf die konkrete und gegenseitige Umfassungserfahrung gegründet. Sie ist das wahrhafte Einander-Umfassen der Menschenseelen.

* * *

Der Erzieher, der die Erfahrung der Gegenseite übt und ihr standhält, erfährt in einem beides: seine Grenze an der Anderheit und seine Gnade in der Verbundenheit mit dem andern. Er verspürt von „drüben" das Annehmen und das Verwerfen des eben Herankommenden (also das eben von ihm, dem Erzieher, aus Herankommenden), freilich vielfältig nur flüchtige Stimmung oder unsichres Gefühl, aber daraus zu erschließen ist das wirkliche Bedürfen und Nichtbedürfen der Seele; wie die Tatsache, welche Speisen einem Kind wohlschmecken, welche ihm leidig sind, dem Kundigen die Einsicht, welcher Stoffe Zufuhr dem Körper nottut, zwar nicht verschafft, aber vermittelt. Indem der Erzieher so Mal um Mal gewahr wird, was dieser Mensch in diesem Augenblick braucht und was nicht, führt es ihn immer tiefer in die Erkenntnis,

was der Mensch braucht, damit er werde; aber auch in die, was er, der „Erzieher", von dem Gebrauchten zu geben vermag, was nicht, – was schon, was noch nicht. So weist ihn die Verantwortung für diesen ihm zugeteilten und anvertrauten Lebensbereich, je und je für diese lebende Seele, auf jenes unmöglich Scheinende und doch uns irgendwie Gewährte, auf die Selbsterziehung hin. Selbsterziehung aber kann hier, wie überall, nicht dadurch geschehen, daß einer sich mit sich selber, sondern dadurch allein, daß er, wissend um was es geht, sich mit der Welt befaßt. Die Kräfte der Welt, die der Zögling zum Aufbau seines Wesens braucht, soll der Erzieher aus der Welt lesen und in sich ziehen.

Erziehung von Menschen durch Menschen bedeutet Auslese der wirkenden Welt durch eine Person und in ihr. Der Erzieher sammelt die aufbauenden Kräfte der Welt ein. In sich selber, in seinem welterfüllten Selbst scheidet er, lehnt ab und bestätigt. Die aufbauenden Kräfte – es sind ewig die gleichen, es ist die Welt in der Verbundenheit, die Gott zugewandte. Der Erzieher erzieht sich zu ihrem Organ.

* * *

Ist dies nun das „Prinzip" der Erziehung als ihre Norm und feste Maxime?

Nein; nur das principium ihrer Wirklichkeit, der Anfang ihrer Wirklichkeit, – wo immer sie anfängt.

Eine Norm und feste Maxime der Erziehung gibt es nicht und hat es nie gegeben. Was man so nennt, war stets nur die Norm einer Kultur, einer Gesellschaft, einer Kirche, eines Zeitalters, der, wie alle gebundne Regung und Handlung des Geistes, auch die Erziehung hörig war und die sie in ihre Sprache übertrug. Im geformten Äon gibt es in Wahrheit keine Eigengesetzlichkeit (wenn auch zuweilen einen Eigenbau) der Erziehung; nur in dem sich entformenden. Erst in ihm, im Zerfall der überlieferten Bindungen, im kreisenden Wirbel der Freiheit ersteht die personhafte Verantwortung, die zuletzt mit ihrer Entscheidungslast keiner Kirche, keiner Gesellschaft, keiner Kultur mehr sich anlehnen kann, die einsame im Angesicht des Seienden.

In dem sich entformenden Äon kommt es auf die vielgelobten „Persönlichkeiten", die seine Scheinformen zu bedienen und in deren Namen die „Zeit" zu beherrschen verstehen, in der Wahrheit des Geschehens nicht mehr an als auf die den gewesenen echten Formen nachtrauernden

und sie zu restaurieren beflißnen: nur auf die, wie auch geltungsarmen, Personen, die, jede in der tätigen Stille ihres Werkbezirks, für die Fortdauer der lebenden Substanz antworten, sie verantworten. So auch im Bereich der Erziehung.

Die immer wieder vorgebrachte Frage „Wohin, auf was zu soll erzogen werden?" verkennt die Situation. Auf sie wissen nur Zeiten, die eine allgemeingültige Gestalt – Christ, Gentleman, Bürger – kennen, eine Erwiderung, nicht notwendig mit Worten, aber mit dem auf die Gestalt hin ausgestreckten Zeigefinger, die deutlich über aller Köpfen in der Luft steht. Das Bilden dieser Gestalt in allen Individuen, aus allen Stoffen, das ist die „Bildung". Wenn aber alle Gestalten zerbrachen, wenn keine mehr die gegenwärtige Menschheitsmaterie einzubewältigen, einzugestalten vermag, was ist da noch zu bilden?

Nichts anderes mehr als das Ebenbild Gottes.

Das ist das undefinierbare, nur faktische Wohin des gegenwärtigen Erziehers, der in der Verantwortung steht. Eine theoretische Erwiderung auf die Frage „Auf was zu?" kann dies nicht sein, nur, wenn überhaupt, eine getane. Mit dem Nichttun getane.

Der Erzieher steht jetzt mit in der Not, die er in der Umfassung erfährt, nur ein Stück Wegs tiefer in sie hinein. Er steht mit, nur ein Stück Wegs weiter aufwärts, im Dienst, zu dem er sprachlos aufruft, in der imitatio Dei absconditi sed non ignoti.

* * *

Wenn alle „Richtungen" versagen, in der Finsternis über dem Abgrund ersteht die Eine wahre Richtung des Menschen, auf den schöpferischen Geist, auf den allüber den Wassern brütenden Gottesbraus zu – den, von dem wir nicht wissen, von wannen er kommt und wohin er fährt.

Das ist die wahre Autonomie des Menschen, das Erzeugnis der Freiheit, die nicht mehr verrät, sondern verantwortet.

Der Mensch, das Geschöpf, welches Geschaffnes gestaltet und umgestaltet, kann nicht schaffen. Aber er kann, jeder kann sich und kann andere dem Schöpferischen öffnen. Er kann den Schöpfer anrufen, daß er sein Ebenbild rette und vollende.

EUGEN ROSENSTOCK

LEHRER ODER FÜHRER?

Zur Polychronie des Menschen

1.

Die Berufe alle rufen heute nach Führern in ihren Reihen, nach starken Persönlichkeiten. Das Volk als Ganzes steht in einer schweren Führerkrisis. Und ein Niederbruch der Führung ist ein Kennzeichen der europäischen Gesamtlage. In der deutschen Jugendbewegung aber ist die Frage des Führers die Grundfrage aller Gruppenbildung und Gruppenspaltung durch zwei Jahrzehnte gewesen. Hier ist das Wort Führer zuerst überbetont worden. Von hier ist es eingeströmt durch den nachrückenden „jugendbewegten" Nachwuchs auch in Berufe, denen solche Vorstellungen ferner liegen. Und in der Schulreformbewegung hört man von den Idealisten aller Richtungen gern die Redensart: der wahre Lehrer müsse ein Führer der Jugend sein. Dabei wird zu verstehen gegeben, daß ein Lehrer ohne diese Führerqualitäten lieber heute als morgen abzubauen sei. Und junge angehende Lehrer geben in Reden und Broschüren ihren glühenden Wunsch zu erkennen, in dem platonischen Verhältnis des Führers zum Geführten, des Hodegeten zum schönen Jüngling zu stehen. Diesen Wunsch begleitet öfters der Stoßseufzer, daß freilich diese Haltung des Lehrers nur ein oder zwei Lustren sich werde behaupten lassen. Hernach gälte es eben, entschlossen den Beruf des Lehrers an den Nagel zu hängen und etwas anderes zu werden. Denn ohne dies Führergeheimnis sei der Lehrerberuf schal und tot.

So wird das Lehren abhängig gemacht, ja identifiziert mit dem Führen. Der Begriff der Führung überstrahlt die Teilbegriffe der einzelnen Berufstätigkeit. Das Leben der modernen Gesellschaft wird eben durch und durch *politisiert*. Und alles politische Leben läßt sich ja unter die Kategorie der Führung pressen.

Es war in einer Nacht am Strande, als auch mir ein gerade vor der Staatsprüfung stehender Jugendführer so sein Lehrerideal beschrieb.

Nun hatte ich mich zeitlebens für die *politische* Wertung des Geisteslebens, gegen eine fachlich abgegrenzte Pädagogik – mein Lehrer in Prima nannte sie vor uns höhnend nur: Pädachogik –, gegen eine abstrakte Psychologie aus philosophischer Schultheorie bemüht. Aber vor dieser Primitivierung der Politik, dieser hellenisch-neuheidnischen Alleinherr-

schaft der Führung über alle und jede andere Geistestätigkeit erschrak ich. Wenn junge Pfarrer und junge Lehrer und junge Gelehrte sich für Führer halten oder von allen Seiten zum Führerbewußtsein angestachelt werden, dann ist die Lage dessen, der vor dem Kriege gegen Theorie, Schule, Abstraktion, Philosophie, Intellektualismus im Kampf stand, plötzlich grundstürzend verändert. Eine richtige Kehrtwendung muß er vollführen.

Kein Auseinanderfallen von Geist und Stoff ist von der Jugend zu fürchten wie damals, als selbst die größten Vereinheitlicher Nietzsche und Marx noch bloße Hälften blieben. Gegenüber den Älteren hatte es sich darum gehandelt, die isolierten, einzelnen und vereinzelten Lebensgebiete und Tätigkeiten zurückzurufen in die eine ungeteilte Wirklichkeit. Der Gemeinschaftscharakter alles Denkens, der Funktionswert selbst der Freiheit, die Zeitlichkeit selbst des steilsten Geistes galt es zu betonen.

Die Nachkriegsjugend aber ist durch und durch politisiert. Sie kennt keine menschliche Beziehung ohne solche politische Phraseologie: Gruppe, Gemeinschaft, die Anrede mit Vor- und Zunamen, Fahrt, Bund sind an die Stelle der geheimen, scheuen, privaten und persönlichen Beziehungen getreten. Das Leben der Geschlechter, der Generationen ist entspannt und wird als naturhaftes Kräftespiel gewertet. Denn zahllose seelische Geheimnisse, Bedrängnisse, Süchte und Komplexe werden heut offen aussprechbar und ausgesprochen durch reine und unreine Geister. Unser Seelenleben gewinnt so eine Art gegenseitiger Durchschaubarkeit, einer früher undenkbaren Halböffentlichkeit. Innerhalb dieses unerhört vereinheitlichenden Kommunismus wird Beruf, Studium, Liebe, Freundschaft, alles politisiert, d. h. als ein typisches, zweckhaftes Gefüge von Kampf- und Spielregeln angesehen. Der ernste Untergrund einer durchgehenden wirtschaftlichen Proletarisierung dieses Geschlechts verdoppelt das Verständnis für diese rücksichtslose Kämpferhaltung, mit ihrer Ausbeutung der Alten, ihrem Überspielen der Gleichaltrigen, ihrer festen Lenkung der Jüngeren. Auf diesem Tummelfeld der gesellschaftlichen Kräfte gibt es an sich keine Autorität. Denn jede Autorität gilt als Partei, die ihr eigenes Interesse verficht. Es gibt an sich kein Unten und kein Oben. Der Erfolg sagt am Abend, wer morgens im Recht war. Dieser Kosmos wäre kreis- und kugelrund, ohne Ausrichtung nach irgendeiner Spitze, ohne Straffung, wenn nicht das eine Wort Führung

ihm Gestalt gäbe. In der Führung hat dieser Kosmos sein Spannungselement.

Allein diese Vereinheitlichung unter dem Leitwort Führung ist an sich ein ebensolcher Exzeß und Absturz aus der vollen Wirklichkeit, wie sie die ungemessene Zersplitterung in zahlreiche, wasserdicht voneinander getrennte Schotten (Kunst, Wissenschaft, Militär, Politik, Religion, Wirtschaft, Pädagogik usw.) des Vorkriegs- (und Nachkriegs-!) Berufsmenschen darstellt. Mit der Zersplitterung stürzte man in lauter Vergangenheiten, denn um vergangene, kaltgestellte Dinge handelt sich's bei jeder Isolierung. Heut flüchtet man in die bloße Tagesgegenwart. Als Rückschlag kann man diesen Vorgang hinnehmen und auch begreifen. Aber die Träger dieses Rückschlages begreifen nicht, daß sie damit genau so die Wirklichkeit zerschlagen wie ihre Väter.

Stemmen muß sich gegen diese Einbildung durch den Führerwahn, wer sich einst gegen die Vervielfältigung in Fragmente durch den theoretischen Wahn stemmte.

Dem Kreis des bloß politisierten Lebens verfallen, heißt die Wirklichkeit zu billig machen. Denn der Kreis ist immer Mechanik, ewiger Kreislauf, Gewordenheit und Gesetzlichkeit. Die moderne Gesellschaft taumelt geradewegs in diesen öden, mechanischen Kreislauf hinein. Man könnte dem Kreis entgegensetzen als Stichwort die Ellipse mit ihren zwei Brennpunkten, um die Unendlichkeit, den Widerspruch, die Unvollendetheit und Unberechenbarkeit des echten, ewigen Lebens anzudeuten. Nur an dem einen der beiden Brennpunkte der Ellipse dürfte dann das Wort *Führung* stehen. An ihrem zweiten Brennpunkte aber erscheint dann notwendig gerade das heut schier überrannte, vergeudete Wort: *Lehre.* Oder man könnte Wagrecht mit Senkrecht gegeneinanderstellen. Aber aus diesen bloß vorläufigen Bildern wollen wir lieber gleich heraustreten und hinübergelangen zu scharfer Erfassung des funktionellen Gegensatzes zwischen zwei Grundnaturen des Menschen, zwischen dem Lehrer und dem Führer in uns. Mehrere Naturen sind uns eigen. Der Einzelne sollte aber wissen, wann er kraft jener, wann er kraft dieser Natur handelt. Er kann sich jeweils entscheiden, ob er als Lehrer, ob er als Führer eingreifen soll in das gemeinsame Leben. Aber die Naturen des Lehrers und des Führers sind ewig getrennt, auch wenn wohl jeder Mensch beide in sich trägt.

Die Natur des Lehrers ist mehraltrig, die des Führers einaltrig; der Lehrer gehört immer mehreren Generationen an, aber keiner ganz. Der Führer gehört seiner Generation ganz an, aber keiner anderen.

Im Führer sieht sich ein Jahrgang, eine Generation, ein Zeitalter in irgendeiner Hinsicht *verkörpert*. Der Führer ist also ausgeprägter als seine Gefolgschaft. Er wird die scharf ausgegossene Gestalt gerade dieser Richtung, gerade dieses Moments der Volksgeschichte. Gerade der Führer drückt das Siegel der Bestätigung unter sein Zeitalter. Dies Zeitalter trägt daher seinen Namen. Dafür aber wird er auch das Opfer der Geschichte. Diese hält ihn an dieser Stelle ihres Laufes ewig fest. Der Heros eponymos, der Held, der Führer gibt den Namen der rollenden Zeit; aber er gibt ihn für einen Augenblick, ein Ereignis, eine Entscheidung. Nur dieser Augenblick ist sein, dieser freilich auch ganz. Diese Stunde eignet ihm, er *ist* ihr Ereignis (Bismarck, Mussolini, Lenin). Aber damit ist auch über ihn entschieden, er kann nichts anderes, nichts weiter bedeuten als eben dies. Dies und nichts, gar nichts anderes, bleibt sein Teil. Die Gefolgschaft, die heute ihm zujubelt, muß und wird sich morgen einen neuen Führer suchen. Ohne Führer kann die Masse nicht leben. Dabei darf man nicht etwa nur an die großen politischen Führer denken. In jedem Zweige menschlicher Tätigkeit waltet eine ungeheure Sparsamkeit. Wo Wahn und Bahn der erste brach, folgt an und an der letzte nach. Alle Nachfolger eines Bahnbrechers sind im Sinne dieser Darstellung also *Angehörige seiner Generation*. Der Führer verformt alle ihm sich Nachbildenden zu *Zeitgenossen* seiner selbst. Solche „Typen", bald ernst, bald komisch, die einen acht, vier, zwei Jahrhunderte des astronomischen Kalenders entfernten Führer nachverkörpern, Spurfolger auf gebahnter Fährte, bilden weitaus die Mehrzahl aller Lebenden und bilden die Hauptmasse des von jedem von uns gelebten Lebens. Ein Franziskaner, ein Mediziner, ein Offizier verkörpern das dreizehnte, das neunzehnte, das achtzehnte Jahrhundert: denn ihr Führer hat damals dem Zeitalter das Gepräge gegeben. Der Begriff der Einaltrigkeit ist also rücksichtslos gegen den äußeren, bloß naturhaften Kalender. Das Entscheidende ist die Spurfolge auf gebahntem Gleise. Diese Spurfolge ist es, die Führer und Geführte als *ein Geschlecht* erscheinen läßt. Sie sprechen eine Sprache; sie sind eines Stammes. Denn im Führer hat sich der Gefolgsmann „den Helden erwählt, dem er die Wege zum Olymp sich nacharbeitet" (Iphigenie).

Blicken wir auf die Sippen und Stämme der Jungenschaften, so sehen wir hier das Urverhältnis einaltriger Gemeinschaften. Die Seelen dieser Knaben sind noch stumm oder fast stumm – abgesehen von der rein technischen Sprache. Ihre Gemeinschaft findet sich im Lied. Der Gesang ist die Vorstufe der Seelensprache, ist die Erlösung des sonst Stummen zum *Mit*sprechen. Sprache haben im übrigen in den Jugendbünden nur die Führer. Der Geist des Führers beherrscht die Mitglieder seiner Gruppe, und zwar je stärker die Gruppe lebt, desto ausschließlicher. Woher der Führer seinen Geist selbst hat, ist dabei gleichgültig, zufällig. Ein Buch, ein flüchtig erhaschter persönlicher Eindruck, eine Freundschaft mit einem Manne – ganz wenig Reize genügen, um den Stil eines neuen Stammes, einer neuen Gruppe, wie in galvanischem Bade hervorzuprägen. Denn es genügt, daß diese Reize den Führer entzünden. Wird er begeistert, so gilt das für alle andern mit, die ihm folgen, auch ohne ihn zu verstehen. Begeisterung erzeugt ein Gefälle vom Begeisterten zum weniger Begeisterten, das diesen bindet und festkittet an das Begeisterungszentrum. Der Geist des Führers ergreift seine Gruppe, heißt also ebensogut: weil der Gott einen Führer ergriffen hat, deshalb umgreift diesen Ergriffenen alsbald eine Gruppe, die ihm die Last des Geistes tragen hilft. Aber diese Traghelfer haben nicht jenes direkte Geisterlebnis. Sie gruppieren sich um den, dem es zuteil geworden ist und der es ihnen vermittelt, um den Geisterbeschwörer, dessen Schwurhelfer sie sind.

In der Jugendbewegung handelt es sich, wie gesagt, ja überwiegend um ein ganz fragmentarisches Geisterlebnis. Aber da wir hier in einer fast hemmungslosen Vorwirklichkeit oder Spielwirklichkeit sind, in der es nur um den täglichen Geist, noch nicht um das tägliche Brot geht, so genügen diese geistigen Flicken, Fetzen, Lappen, diese flüchtigen Funken und Eindrücke geistiger Art, um alle Wirkungen des Geistes auf die Begeisterten, alle Anziehungskraft der Begeisterten auf die von ihnen Betroffenen hervorzubringen.

Und so spiegeln sich in den fast jedem Leser vermutlich aus eigenen Erfahrungen bekanntgewordenen Führungsproblemen der Jugendlichen die für die Erwachsenen wiederkehrenden politischen Führungsprobleme getreu ab. Der Unterschied ist der zwischen Vorspiel und Schauspiel; im Jugendlager geht es um den Geist des heranwachsenden Geschlechts, in der Politik um das Brot oder die Interessen eines herangewachsenen Ge-

schlechts. Jedesmal aber geht es um die Ansprüche, Rufe und Ideen einer Generation. Diese Generation dauert nicht etwa gerade dreißig Jahre, sondern in der Jugendbewegung mag ein Jahrfünft schon eine Wendung und einen Einschnitt bedeuten. Und in der Politik leben die Geister des „Freihandels", des utopischen Sozialismus usw. oft ein Jahrhundert und mehr. Aber *einaltrig*, einer Generation verschrieben ist dieser Geist. Denn er tritt *unbedingt* auf, ohne Seitenblicke auf vorher oder nachher.

Die *mythische* Zeit, wie sie heute gern, weil wiederentdeckt als Urzeithaltung, genannt wird, wird in jedem Geschlecht neu geschaffen. Sie widerstreitet der astronomischen Zeit der Geschichte. Die geschichtliche Zeit geht ihren gesetzlichen Gang. Sie ist eine *dauernde*, gleichmäßige Zählweise. Man nennt sie deshalb Zeitrechnung. Aber sie erkauft ihre Kontinuität durch einen Mangel. Die geschichtliche Zeit gilt für alle, die nach ihr rechnen. Weil sie aber für alle gilt, die nach ihr bewußt rechnen, deckt sie nur die Lebenssphäre des Bewußtseins. Das Wesen des Bewußtseins aber ist immer ein *abstraktes*. Die sogenannte Zeitrechnung oder geschichtliche Zeit ist also abstrakt, um allgemein zu sein. Die mythische Zeit hingegen eignet nur der Gruppe, dem Stamm, der Gemeinschaft. Sie will mitgelebt werden. Ihr gehört nicht an, wer nach ihr zählt, sondern wen sie bannt, d. h. wer nach oder in ihr lebt. Die mythische Zeit kann je nach der Höhe des namen- und gestaltgebenden Helden, des Heros eponymos fünfhundert oder dreißig Jahre dauern. Schon Görres hat von ihr gesagt, die Welt des Mythus sei „zeitlos". Aber jeder Mensch, der gebildet lebt nach Urbildern, lebt im Mythos, in einer mythischen Zeit, auch wenn er außerdem bewußt in der allgemeinen, mathematisch-astronomischen Zeitrechnung sich einrichtet. Nur wirken heute *viele Mythen* gleichzeitig nebeneinander; wo in der Antike der Einzelne ganz und gar seinem einaltrigen Zeitgeist ausgeliefert war, durchdringen sich heute innerhalb der Gesellschaft viele Geister.

Wir ziehen es vor, auch weiterhin von einaltrigem Geist zu sprechen. Denn wir besprechen eben keine historische Antiquität, wonach „mythisch" unvermeidlich klingen würde. Der Sache nach aber ist einaltrig und mythisch das gleiche. Und beides also steht im Kontrast zum *allgemeinen* Begriff der Zeitrechnung. Die einaltrige Zeit wird mit Herz und Hand bekannt und erzählt, die geschichtliche Zeit wird gekannt und gezählt. Die einaltrige Ordnung der Dinge fällt gleichsam nach unten

aus der Geschichte heraus, in sich eine selbständige Abfolge von Keim, Blüte, Frucht des Geistes.

Der Geist des Führers ist das Geheimnis einer einmaligen Generation, einer einmaligen, in sich vollendeten Zeugung, Geburt, Schöpfung.

Der Geist der Lehre ist ebenfalls von dem, was die Geistesgeschichte Geist nennt, weltenweit geschieden. Er ist nicht Kontinuität im Sinne der Mathematik, nicht bewußte Allgemeinheit im Sinne der Philosophie. Der Geist der Lehre ist ebensosehr jenseits der Geschichte im Sinne des neuzeitlichen Weltbildes, wie der Mythus diesseits der Aufklärung steht.

Denn er abstrahiert so wenig wie der einaltrige Geist. Die Lehre verkörpert nur etwas anderes als die Führung. Der namengebende Held verkörpert die Zeit. Der institutionelle, der prophetische, der lehrende Mensch – sie verkörpern die Wende der Zeiten. Jedes Leben drängt von sich aus in jedem Augenblick nach selbständiger Entfaltung und vollständiger Erfüllung. Die Lehre drängt nun die Selbständigkeit und Vollständigkeit um so viel oder so wenig zurück, daß die Wiederkehr des Lebens trotz dieser Verselbständigung und Vervollständigung erhalten bleibt. Die Verfugung aller Sprossen und Knospen, daß sie doch am Baum des Menschengeschlechts sprossen und knospen, die Eindämmung und Eingleisung noch des Selbständigsten in eine ewige Bahn – verlangt Verkörperung. Diese Verkörperung des Mehraltrigen, der Verwandlung einer jeden Zeit also, die Überwindung jedes Geschlechts, die Einschränkung jedes Zeitgeistes, auch und gerade des zeugungskräftigsten, des genialsten, geschieht in Trägern, die wir auch wieder nicht mit abgenutzten, historischen Museensnamen benennen wollen. So wenig wie „mythisch" (in „mythischer Zeit") wäre „religiös" (in „religiöser Zeit") eine brauchbare Vokabel. Die Bezeichnung der mehraltrigen Zeit ist es, die wir vorziehen, weil damit sowohl der einaltrigen Führerzeit widersprochen wird wie der allgemeinen und astronomischen Weltzeit. Der Geist der Lehre ist Geist *zwischen* den Zeiten; aber er dient der Vollbringung jeder Zeit.

Dem Wiederauftreten des Mythos in der Kraft der Jugendführer verdankt es der Geist der Lehre, daß er heut sein richtiges Gegenüber vorfindet, daß er als mehraltrig dem einaltrigen Geist gegenübersteht. In den abgelaufenen Jahrhunderten des philosophischen Idealismus hatte diese Lehre einer abstrakten „Geistigkeit" Platz machen müssen, die

mit dem Leben und Streben der Geschlechter der Menschen nichts zu tun zu haben schien. Heut aber kann der Lehrer am Gegenbild des Führers sich ausbilden.

Der einaltrigen Führernatur stellt sich die des Lehrers entgegen. Der Lehrer verkörpert nicht den Geist eines Augenblickes der Geschichte. Und deshalb deckt er nicht für seine Mannschaft den Horizont des Geisteshimmels schlechterdings zu – wie der Führer das muß. Der Lehrer deutet an sich selbst vorbei, weist über die eigene Person nach rückwärts und vorwärts weiter. Er füllt deshalb den Jahresring der Zeitlichkeit nie ganz aus: Ein Lehrer z. B., der die Mode des Tages angeben wollte, wäre komisch. Ein Lehrer, der die Tagespolitik zu ernst nimmt, wirkt befremdend. Ein Lehrer, der aus der Tagespolitik seine Lehre zurechtzimmert, wirkt unerfreulich. So bleibt der Lehrende immer ein wenig mindestens hinter dem Rhythmus der rein zeitgemäßen Haltung zurück. Wenn der Schulmeister ein bißchen altmodischer gekleidet geht, hat das einen guten Sinn. Wenn der Gelehrte kein extremer Politiker ist, nimmt das für seine Haltung als Forscher ein.

Der Lehrer spricht nie ganz die Sprache des Tages, die Führersprache einer Generation. Mehraltrig ist er seinem Wesen nach. Mehraltrig ist deshalb seine Sprache. Nie kann er deshalb die hemmungslose Begeisterung entfesseln wie der Führer. Denn immer bleibt er bestenfalls der *Übersetzer* des Geistes in die Sprache seiner Zeitgenossen. Nie darf er deshalb ganz die Spur auslöschen, daß er nicht nur im eigenen Namen spricht. Ein wenig mindestens muß durchschimmern, daß er Zeuge mehrerer Alter des Geistes ist. Wenn Mussolini den beredten Mund auftut, so ist die Hauptsache der Wirkung, daß er redet wie *kein* anderer. Wenn der Lehrer lehrt, so darf vieles an ihm die bestechende Wirkung des Ursprünglichen besitzen – und muß es sogar, wenn er gut lehren soll. Nur dem Wichtigsten, Geheimsten, dem Sinn seines Lehrens, muß die Unverrückbarkeit einer Bibelübersetzung anhaften. Denn wozu sollte man sonst lernen, wenn die Lehre nicht über den Tag hinauswiese, über das Menschenalter, über die gerade in Fleisch und Blut einherwandelnde Generation?

2.

Freilich, nicht die Namen der Lehre, Schule und Überlieferung allein sichern eine Generation vor dem Absturz in das bloß einaltrige Leben.

Es kann vieles Lehre heißen und ist doch nicht so bescheiden-mehraltrig wie diese. Denn nur der Lehrer, der dem Führerspielen entschlossen entsagt, kann über sich hinaus- oder an sich vorbeiweisen. Man muß dem Lehrstand beides anmerken, das Entsagen wie das An-sich-vorbei-Weisen, wenn ein lebenshungriges Geschlecht seinen Lauf abbiegen soll, um auf sein einaltriges, natürliches Leben die Unnatur der mehraltrigen Weisheit wirken zu lassen. Ungern setzt sich Leben der Weisheit des Überlebenden aus. Jede Generation reizt es, schlechthin zu genießen, schlechthin sich zu entwickeln, schlechthin fortzuschreiten, schlechthin zu wachsen und wie man so verführerisch sagt, die schöpferischen Kräfte zu entfesseln. In den Abgrund der Zeit stürzt trunken jedes Geschlecht: auch des Lehrers Stand und Beruf und Geschlecht selber kann in diese Versuchung geraten – und dies scheint mir die seltsamste Verführung der Gegenwart, wörtlich Ver-Führung, falsche Führung, Irre-Führung, daß Lehrer meinen, sie müßten führen; Hochschullehrer, sie müßten mit den Inhalten ihrer Lehre zeitgemäß sein. Nicht die Inhalte, nicht die Wahrheit kann zeitgemäß sein, sondern Form und Frage, Lehrauftrag und Problem gibt das Zeitalter der Lehre. Aber der Inhalt und die Antwort, Lernbefehl und Nachweis sind zeitentrückt.

Indessen gilt dies alles nur, wenn Lehre kein bloßer Stoff, keine bloße Materie ist und auf der anderen Seite auch nicht zusammenfällt mit theoretischer Forschung und Erforschung des Weltalls und der Weltkugel. Die Art, in der wir hier das Wort Lehre verwenden müssen, verbietet, Lehre mit Wissenschaft und mit Forschung im Sinne der Neuzeit einfach gleichzusetzen. Denn in dem, was die Neuzeit Wissenschaft zu nennen sich gewöhnt hat, wird das jeweils Erforschte gelehrt. Die Lehre aber will die sogenannten führenden Geister eines Zeitalters, genauer sagen wir: die führenden Männer eines Zeitalters mit den Generationen vor und nach ihnen zusammenbinden und verfugen. In diese Lehre sollte jeder Erwachsene immer wieder gehen, zur täglichen Erneuerung seines sonst in der Führung sich schnell aus und zu Ende lebenden Geistes. Hier wird daher geforscht, weil gelehrt werden muß. Und das Gelehrte wird erforscht, um noch besser gelehrt werden zu können.

Die Zukunft des Menschengeschlechtes, das natürliche Wachstum in uns, legt jeweils der Vergangenheit, der gebildeten Gestalt in uns, ihre

Fragen vor[1]). Der Primat der heilenden Funktion, der Logotherapie, verändert also grundlegend den Charakter des geistigen Weges „Lehre" im Verhältnis zu dem, was gemeinhin in der Neuzeit als „Lehre der Wissenschaft" (übrigens zum Glück vielfach nur in der Theorie) angesprochen worden ist. Das Verhältnis von Forschung und Lehre kehrt sich um: das Lehrbedürfnis ist es, das zum Forschen treibt und des Forschens Maß bestimmt[2]).

Die Lehre verkettet das *ungeschichtliche* Leben des Nachwuchses mit dem Geschichtlichen der Vorfahren. Der Stamm, die Gruppe, der Bund, der Führer selbst in ihrer jugendlichen Lebenskraft sind zunächst *ungeschichtlich*, weil einaltrig. Die Jugend ist keineswegs, weil sie astronomisch später kommt, auch Träger echter Zukunft. Sie ist zunächst geschichtslos und kann absinken in Zufallszeitalter. Sie kann die „Zukunft" verfehlen! Eine Gruppe, ein Bund, eine Partei, ein Fanatiker des Jahres 1927 kann im Geiste, im Sinn der Geschichte de dato 1890, 1840, 1789, 1500, 1250 sein, oder kann eine scheußliche Mischung aus ein paar verschiedenen Daten darstellen. Um niemanden zu kränken, sollen solche naheliegenden Datierungen unterbleiben. Ein wohl nur wenige persönlich ernsthaft berührendes Beispiel genüge: In England und Deutschland – mehr noch in Amerika – macht eine Bewegung der Behai von sich reden, die aus Syrien zu stammen scheint. Dorthin kam sie von Persien. Das erste Behaioberhaupt wurde in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts dort tätig. Die Lehre der Behai – Wilsons vierzehn Punkte werden z. B. von den Behais reklamiert, ebenso die Frauenemanzipation, die Demokratie usw. – ist vermutlich befruchtet worden von der Reformpartei der dreißiger und vierziger Jahre in Konstantinopel, die dort die erste Verfassung zu geben versuchte. Der Gehalt all dieser Programme aber ist kein anderer als die Ideen von 1789. Mit anderen Worten: die Thesen der französischen Revolution kehren in orientalisch-reizvoller Verkleidung nach Europa als modernstes Geistesgut zurück. Die Behaisprüche sind also quartärer Aufguß politischer Führungs-Prinzipien von 1789. Sie sind gerade deshalb geschichtlich-

[1]) Über diese Ordnung in der Rechtswissenschaft siehe mein Vom Industrierecht (Breslauer Festgabe für Gretener 1926) VI, 161f.

[2]) Näheres in Werner Picht und Eugen Rosenstock, Im Kampf um die Erwachsenenbildung, Leipzig 1926.

minderwertig, willkürlich; höflicher ausgedrückt: ungeschichtlich. Denn sie gießen sich in eine Erscheinungsform, die sie unkenntlich macht nach ihrem Ursprung, ihrem Sinn, ihrer Bedeutung und Begrenzung. Soweit sie Werbekraft entfalten, dienen sie damit der Ausbreitung der Ideen der großen französischen Revolution, deren unmittelbare Annahme für manchen englischen oder deutschen „Behai" peinlich und reizlos wäre. Die Wahrheit würde also hier verhüllt, verschleiert, in ein modisches Gewand verkleidet, selbst wenn sie – die Wahrheit wäre! Aber die Ideen von 1789 sind gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie die Spannung von Lehre und Führung ignorieren. Sie kennen nicht die Tragödie der nur sich und dem Fortschritt lebenden Generationen. Sie schließen nicht die Notwendigkeit der Entsagung und des Opfers ein, die durch Lehre gebracht werden muß, um aus den Jahrgängen des Menschengeschlechtes Ein Geschlecht, aus dem willkürlichen Geschehen vieler Tage und Jahre Eine Geschichte zu gestalten.

Die Bahn der menschlichen Geschichte kann nur gerettet werden, wo die *Lehre* in großen Bildungen der Kultur gelebt, dem natürlichen Leben entgegen- und zuwidergelebt wird. Die französische Revolution hat versucht, das Leben von diesem Widerspruch zu befreien. Kreis und Kugel sind ihre Ideale; das Geistesleben soll national werden. Das Nationale sei nämlich die zeitgemäße, einaltrige, natürliche, „organisierte" Form des Geisteslebens. Mit ihrem „eigenen" Geist soll jede Nation ihren Staat bauen, es soll die Politik des „Glaubens an die Nation" Natur und Geist versöhnen. Diese Lehre ist ins Mark der modernen Gesellschaft gedrungen. Unsere Nationalisten und unsere Demokraten, beide sind Schleppträger des französischen Revolutionsgeistes. Das Unbequeme soll aus der Welt: der Widerspruch zwischen den Generationen. Der dämonische Haß zwischen Vätern und Söhnen wird mit Hilfe des Nationalen wegdisputiert. Die Väter oder Großväter werden einfach zu unnationalen, undeutschen, unfranzösischen usw. Geistern umdisputiert. Die Urgroßväter und Ahnen können ja nicht mehr widersprechen. In sie datiert man alle eigenen Wünsche und Sehnsüchte zurück. Fort mit dem harten Kreuz, das Lehre und Führung auseinanderreißt: Ein Volk, ein Glaube, ein Staat, eine Nation, ein Leib, eine Gesellschaft – überall soll das Wörtchen „ein" von der gespaltenen Wirklichkeit erlösen, die zwischen Zukunft und Vergangenheit, zwischen Führern und

Bünden von gestern, von heute und von morgen hindurchsteuern muß und die deshalb die einen als Führer, die anderen als Lehrer einsetzen muß, um nicht mit jeder Generation vor dem Nichts, vor dem Weltkrieg, vor der Weltrevolution, vor dem Chaos zu stehen. Jede einaltrige Lebensordnung beruft die Sintflut hinter sich herauf in Gestalt einer Selbstvernichtung. Auch das Nebeneinander und Ineinander von ein paar solchen einaltrigen Ordnungen ist nur ein mechanisches Auskunftsmittel. Europa hat sich durch das „Gleichgewichtssystem", durch sein „Konzert", durch seine „Großmächte", durch seine Revolutionen mit einem solchen mechanischen System mehrerer einaltriger Ordnungen beholfen; denn von den modernen europäischen Staaten waren die meisten nur auf ein Datum, ein Ereignis begründet und lebten kraft dieses Ereignisses und gruppierten alles um den Brennpunkt dieses *einen* Geschichtsdatums. Aber ihre Mehrzahl rettete die ewige Wiederkehr, ersetzte die Mehraltrigkeit.

3.

Dieser geschichtliche Aspekt kann uns aber etwas erklären helfen, was doch nun nach Lösung drängt: das Verhältnis der beiden Naturen der Lehrers und des Führers zueinander, die Art ihres Zusammenwirkens. Lehrer oder Führer, was wir in jedem Augenblick sein wollen, dazu müssen wir uns entscheiden. Daß die auf dem Zeitstrom fahrende Menschheit der Lehre und der Führung beider sich dauernd bedienen muß, ist nicht schwierig einzusehen, sobald man den Charakter beider Funktionen erkannt hat.

Aber wie springt der Lehrer mit dem Führer um? Wo begegnet der Führer der Lehre? Indem wir diese Frage zum Schluß stellen, wollen wir auch begreifen, wie es zu der Führerkrisis heute hat kommen können und zu der Überflutung der Lehre durch Führung, der Geistesfreiheit durch Politik.

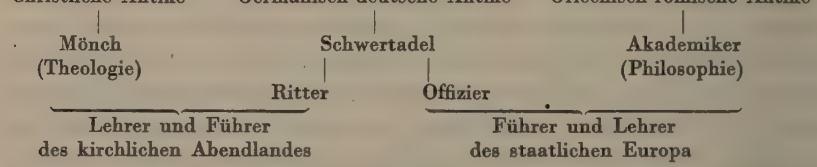
Zwei große Verhältnisse nämlich zwischen Führung und Lehre haben bestanden und sich bewährt; zwei Verhältnisse, die heute beide verbraucht sind. Auf die Formel gebracht, hat das Abendland gelebt von dem Dualismus *Mönch und Ritter*, Europa aber von dem Dualismus *Zivil und Militär*. Beide Paare verkörpern die Spannung von Lehre und Führung, beide Paare bezeichnen diese Spannung auf verschiedene Weise. Mönch und Ritter im christlichen Abendland sind die Säulen des kirch-

lichen Mittelalters. Zivil und Militär, Akademiker und Offizier im modernen Europa sind die Pfeiler des weltlichen Staates. Die Nahrung des kirchlichen Lehrers von Abälard bis Luther ist die Theologie der Antike; die des Akademikers von Marsilio Ficino bis zu Eucken ist die Philosopie der Antike. Beide: Theologen und Philosophen, Bettelmönche und Akademiker erwerben ihre überzeitliche Autorität durch die ewigen *antiken* Vorbilder. So sehr hängt eben Lehre und Zeitentrücktheit zusammen. Das sogenannte christliche Mittelalter restauriert zu Zwecken der *Lehre* das christliche Altertum. Die sogenannte humanistische Neuzeit restauriert wieder zu Zwecken der Lehre das heidnische Altertum! Denn beide gewinnen im Altertum den zeitentrückten Raum, der alle Lehre vor der Verwechslung mit Politik schützt.

Neben dieser mächtigen Lehrgebilden aber wachsen Ritter und Offizier *ungelehrt*, unliterarisch groß. Beide Lehrgewalten haben den heranwachsenden Ritter und den heranwachsenden Offizier für sein eigentliches Handwerk bis in die jüngste Vergangenheit nicht vorzubilden gehabt. Fast bis zum Weltkrieg stand das Offizierskorps mit kurzen Unterbrechungen außerhalb der akademischen Tradition.

Die Lehre warf sich dieser stammesmäßigen adligen Führung entgegen, drängte sich an ihre Seite, aber überwältigte sie nicht. Ungebrochen, in natürlicher blutmäßiger Überlieferung pflanzte sich der europäische Schwert- und Fürstenadel fort. Nur die Führung *zweiten* Ranges, die zivile, wurde der Lehre ausgesetzt und durch sie gebildet.

Solange also der Primat der praktischen Vernunft im Schwert gründet, sind Lehre und Führung noch auseinander, gründen jedes in sich; die adlige Führung wurzelt in der blutmäßigen Vorwelt: die Lehre beruft sich auf die noch ältere geistige Vorwelt. Die beiden Stämme sind also unabhängig der eine vom anderen ins Bereich der Zeit eingerammt.



Was nun auch immer sonst der Weltkrieg bedeutet haben mag, eins ist gewiß: die Führung des Schwert- und Fürstenadels hat er erschöpft.

Die Gleichordnung von Zivil und Militär für die Volksordnung läßt sich nicht länger behaupten, gerade weil der Vorrang des Militärs sich in diesem Kriege noch einmal in grandiosem Umfang aus- und zu Ende gewirkt hat. Wenn unsere Generalstäbler heute Kaufleute und Industrielle geworden sind, so ist damit mehr geschehen, als daß sie sich der äußeren Not gefügt haben. Die bisherigen Gesetze des Verhältnisses von Lehre und Führung haben sich damit aufgelöst. Die Proportionen zwischen einaltrigem und mehraltrigem Geiste sind fraglich geworden. Im Faszismus haben wir eine Form der Lösung dieser offenen Frage: das militärische Führungsverhältnis wird einfach in den Frieden, ins Zivil hineinprojiziert. Damit wird wenigstens echte Führung gerettet. Die Lehre wird dafür an die Wand gedrückt, verächtlich, ins Exil gejagt.

Will man diesen Abfall in die Barbarei vermeiden, so muß die Lehre sich bequemen, statt zu Zivilisten zu *Führern* zu reden. Die Lehre muß sich für Männer statt für Jünglinge umstimmen, für Könige, Krieger, Häuptlinge der Politik statt für Beamte, Richter und Pfarrer. Wehe ihr, wenn sie's nicht tut. Führung muß sein, so wahr jede Kreatur ihr Leben haben muß. Denn die politische Gemeinschaft ist das kreatürliche Leben des Menschen. Also ist Führung die Art und Weise, in der sich die Fragmente des natürlichen Menschentums, die wir Menschen darstellen, in einem Leibe, einem „großen Menschen", jeweils verwirklichen und vollenden. Unentbehrlich ist Führung. Die Fascisten opfern darum der Führung die Lehre. Sie werden es freilich später büßen, wenn eine Generation vorbei ist. Denn dieser politische Leib ist rein geschöpflicher Art wie die Körperwelt. Und das heißt: *er ist sterblich*, und so muß Lehre sein, so wahr der Geist alles einzelne geschöpfliche Leben zu überleben trachtet.

Zum ersten Male muß die Lehre Führer im Vollsinne, Führer für *alle* Aufgaben der Wirklichkeit, Führer für die bösesten und für die dämonischen Aufgaben im Reich der Schöpfung erziehen und schaffen helfen. Was Machttrieb, Ehrsucht, Ruhmbegier bisher dem Führer abgerungen haben, ruft heut nach Erlösung durch die Lehre. Das Böse, Grausame, Harte und Strenge der Politik ruft nach Aufnahme in den Bereich des Geistes, damit es dort seine Sinngebung und Läuterung empfange. Die Führung der Gesellschaft kann nur ein vom Geist gezüchteter Adel übernehmen. Versagt sich die Lehre diesem Ruf der Kreatur, so wird der Fascismus der Führerschaft à tout prix auch dort siegen,

wo heute noch geheime Sehnsucht die blinde Natur durch die Lehre lösen und binden lassen möchte. Ergreift aber die Lehre ihre überzeitliche Aufgabe nun ganz, so wird sie der einzige Stamm des Menschengeschlechts durch die Zeiten, so werden die einzelnen blutmäßigen Geschlechter der Menschen nur die Zweige, dessen Wachstum dem Stamme Jahresring auf Jahresring zuführt, damit er der wachsenden Sturmgefahr eine wachsende Stammstärke entgegensetzen könne.

Individuen, Seelen, Persönlichkeiten hatte der Lehrer bislang vor sich auf allen Stufen der Schulung. Führer, Repräsentanten, Verantwortungsträger, Krieger sah die Lehre nicht oder selten – und jedenfalls nicht ex professo – in ihnen. Es bedarf einer gründlichen Umschrift der Lehre, soll der Führer im Schüler und Hörer angesprochen werden und sich angesprochen fühlen. Ansprechen aber heißt *schaffen*. Die Lehre muß den Führer mit berufen, mit schaffen helfen, weil ihn leibliche Erbfolge nicht mehr hervorbringt.

Auf der anderen Seite ist die Jugendbewegung als solche ohne dies Bündnis mit der Lehre dem übelsten Philisterium preisgegeben. Zwei Fragen muß sie lösen. Die Älterenfrage in der Jugendbewegung ist die eine wirkliche Frage. Keine Jugend erträgt es, daß die ihr entwachsenden Bundesglieder ihrer spotten und enttäuscht sind, ohne durch solchen Abfall selbst stutzig zu werden. Und das Versagen vieler Jugendbewegten im Beruf ist das zweite böse Problem. Der Jugendbewegte steht im Durchschnitt seinen Mann noch schlechter im Beruf als der Brotstudent. Hier klafft ein katastrophaler Widerspruch. Aber er ist nicht unerklärlich. Nur die Lehre, die den Träger von Aufgaben im Hörer anspricht, läutert den Traum des Jugendlichen, so daß er Kraft zur Bewährung, Kraft zur Verwirklichung gewinnt. Der Mensch selbst ist ja nicht einaltrig. Zwei Generationen gehört er selber an: Jugend und Alter. Ein Bruch klafft zwischen Jugend und Alter der meisten Menschen. Eben dies erlebt der Jugendliche, der in der Jugend vielleicht führte, bis zum Zusammenbruch. Wie weise ist es, daß die Sprache mit einem Lebensalter nur entweder Jugend oder Alter umspannt. Zu dreißig Jahren rechnet sie die Generation! Aber das Leben ist damit nicht gelebt. Zwei oder drei Menschenalter durchwandelt der Mensch im Lauf seines Lebens. *Er begräbt den Geist einer Generation*, der vorgeschichtlichen, muß ihn begraben und lebt in einen zweiten hinüber, und der

Greis erreicht noch eine dritte Station. Dies liefert den Schlüssel zur Eigenart der Lehre, die immer zwischen mindestens drei Generationen im Volke sich behaupten muß. Mehraltrig muß sie sein, um Jugend, Mannesalter und Greisentum zu umklammern und zu verfugen, um für die Geschlechter des Volkes die verbindliche Sprache der Gemeinschaft zu sprechen. Gültig kann nur die Lehre sein, die für Alte und Junge Sinn hat und Geltung. Gleichzeitig leben mehrere Generationen zusammen, eine jede geführt von ihren Sprechern, Helden und Vorkämpfern. Ermöglicht wird solche ungeheure Spannung zwischen Vater und Söhnen nur durch einen alle durchblutenden geistigen Strom, der immer stärker bleiben muß als jede einzelne, einaltrige Verkörperung, der immer noch Ungestaltetes, Werdendes, Zukünftiges und schon Gestaltetes, Gewordenes, Gebildetes dem gegenwärtigen Zeitalter entgegensetzt als Sporn und Schranke zugleich.

Die Lehre verfügt nie ganz über ihre Gefolgschaft wie die Führung. Der Führer kann ein Geschlecht einsetzen zum Tode, zur Auswanderung, zur Umkehr, zum Krieg. Er hat seine Leute ganz. Das bleibt der Lehre versagt. Nie aber darf die Führung alle Generationen des Volkes besitzen wollen. Als die Kriegführung 1918 mehr als dreißig Jahrgänge einsetzen wollte für einen Krieg, da versagten sich ihr die Knaben von 17 und 18, und sie sind es gewesen, deren instinktive Meuterei den Krieg zu Ende gebracht hat, sie allein. Alles andere an unserem Zusammenbruch war Spiegelfechterei. Die Lehre aber war in diesem Gigantenkampf einer Generation so ausgeschaltet wie noch nie in der Weltgeschichte. Nicht nur Journalisten, sondern alle Lebenden, Redenden, Schreibenden, Predigenden im Volke waren in den Bann der Zeitaufgabe geraten. Nie hat es einen solchen restlosen Einsatz des Geistes für den Tag gegeben. Die Jahrgänge 1869–1899 der deutschen Mannschaft – ob daheim ob draußen, ob fechtend oder denkend – waren in einem Siegeswillen zu einem Leib zusammengeglüht und zusammengeschmolzen. Kein Sparta, kein Rom und kein Venedig hat eine ähnliche Hingabe erlebt. Die äußerste Kraft *politischen*, geführten Gemeinschaftslebens ist hier leibhaftig geworden. Aber mit dieser eingenerativen, einaltrigen Leistung wurde das Gefüge dieses Reichs zugleich herausgerissen aus dem geschichtlichen Strom. Bar der Reserven des Geistes wie des Blutes, bar der Lehre, bar aller mehraltrigen Erneuerungsströme schien die Gestalt dem Tode verfallen.

Da werden es die leisen Schwingungen einer neuen, vergeistigten Führung, die stammelnden Worte einer neuen, für Männer bestimmten Lehre, die den entseelten Helden des Reiches neu ins Leben rufen. Vor dem Kriege ist die Jugendbewegung aufgebrochen, aus geheimem Ahnen, gerufen in die Zeit als Heilmittel gegen die falsche Zeit. Und vor dem Kriege war ein neuer Ton im Geistesleben hörbar geworden, aus geheimer Wiedererkennung der alten Offenbarung, gerufen in die Lehrhäuser als Heilmittel gegen die falsche, die tote Ewigkeit. Von Neuer Jugend und von Neuer Wissenschaft ist dann seit 1918 viel, ach viel zu viel, gerufen und geredet worden. Aber angesichts der Schwäche der im Kriege dezimierten Jugend und Geistesmannschaft und der Riesenhaftigkeit der Aufgabe war es vielleicht verzeihlich, daß man sich durch laute Zurufe selber Mut zusprach. Wenn sich aber Führung und Lehre kreuzen würden, gebunden und verbunden zur Erziehung eines *mehraltrig*, adlig also, lebensfähigen Geschlechts, die Spitzen der einaltrigen, ewig wechselnden Gemeinschaften des Tages und die diesem Tage zugekehrten Übersetzer der mehraltrig-unwandelbaren Lehre? Dann brauchten sie nicht zu reden noch zu rufen, um sich im Waldesdickicht Mut zu machen. Denn dann käme es auf Stärke oder Schwäche nicht mehr an. Alle Quantitäten werden gleichgültig, wo die Qualität der Unsterblichkeit erreicht wird, wo sich die Wagrechte der Zeitkräfte und die Senkrechte des ewigen Geistes ineinander verfugen. Lehre und Führung sind dann in Ordnung.

Nun am Ende aber kann es ja gesagt werden, daß Lehre und Führung nur Umschreibungen sind für die geistige und für die leibliche Gestalt des Gemeinschaftswesens Mensch; durch Lehre verfaßt sich die Seele des Menschengeschlechts durch die Zeit, durch Führung an jedem Tage in ihren Lebensraum zu der ihr erreichbaren körperschaftlichen Verwirklichung.

So sind Lehre und Führung die Umrisse des politischen Wesens Mensch nach den Seiten der Ewigkeit und der Erscheinung. Und so kann man sagen: Wo Jugend mit Ehren alt wird und wo die Lehre sich allzeit erneuert, wo die Lehre fröhlich den Tag grüßt und die Jugend fröhlich das Alter, da sind Geist und Leib der Menschenkreatur geheilt und offenbaren sich als die ewige Zukunft und die heutige Gegenwart der gesunden Menschenseele.

VIKTOR VON WEIZSÄCKER

DER ARZT UND DER KRANKE

Stücke einer medizinischen Anthropologie

In dem Wortkampfe zwischen Sokrates und Thrasymachos, mit dem Platon seine Politeia eröffnet, zeigt sich, wie das Wesen eines bestimmten Berufes durch eine Definition nicht zu fixieren, nicht zu erschöpfen ist. Es gelingt zum Beispiel nicht, die Heilkunst und die Erwerbskunst anders als nur rein abstrakt zu sondern, und die Dialektik der konkreten ärztlichen Situation reißt das, was definitionsgemäß klar gesondert scheint, doch in dem Wirbel der menschlich-gesellschaftlichen Beziehungen und Verstrickungen wieder zusammen. Solange man nur das Einzelne, den Einzelnen betrachtet, und von ihm aus zur Norm kommen möchte, gelingt es nicht festzustellen, was rechtens ist; und der Begriff der Dikaiosyne scheitert von Stufe zu Stufe des Gesprächs an solcher Partikularität der Betrachtungsform und drängt zum Kollektivwesen als dem allein rechten Grundbegriff. Nur von einem Gemeinwohl aus läßt sich ein einzelnes Gutes bestimmen und damit ist auch die Richtschnur für den einzelnen, etwa den ärztlichen Beruf gegeben: ein jedes Privatverhältnis ist ausgeschlossen, und nicht von der kleinsten, sondern von der größten Zahl der vereinigten Personen her ist das Wesen und das Maß des Einzelnen zu bestimmen.

Indem wir dieses Bild einer antiken Auflösung des Problems voranstellen, gewinnen wir einen Hintergrund, auf dem sich die Verinnerlichung und die Intimität alles modernen ärztlichen Berufslebens deutlich und gegensätzlich abhebt. Arzt sein heißt jetzt und ist hier nicht Staatsdienst, sondern Privatdienst, und zwar auch im Sinne einer normativen Betrachtung des Seinsollenden, nicht nur des leider Tatsächlichen. Die ärztliche Diskretion, gesetzlich geboten und geschützt, psychologisch geradezu eine Existenzfrage des modernen Menschen, hüllt die Krankheit, ihre Erscheinungen, ihr Bekenntnis ein und schließt sie ab gegen die Schaulust und Wißlust, schützt sie gegen den Trieb der Neugierde, der eben das notwendige psychische Korrelat der so ganz individuell gewordenen Schamgefühle wurde. Schon die Zurückverlegung aber der Berufsantinomien aus der politisch-sozialen in die persönlich-*psychologische* Sphäre ist ein weiteres Kennzeichen dafür, daß das Verhältnis von Arzt und Patient nicht allein ein nur mehr privates, sondern über-

dies ein „freies" wurde (Psychologie setzt jedenfalls die freie Beweglichkeit des Psychischen gegenüber dem materiellen Umweltgeschehen voraus): als Vertreter eines „freien Berufs" bleiben die Ärzte ohne Kontrolle berufsständischer oder bürokratischer Art (bis auf die allgemein-bürgerliche Schranke des Strafgesetzbuches), wie auch umgekehrt die „freie Arztwahl" dem Patienten als einem völlig Einzelnen die Entschließung zu einem Arzt in die Hand gibt. Man wird kaum bestreiten, daß dies jedenfalls die moderne Idee des Arztes ist, und daß diese Idee des privaten und überdies freien Arztes durch Institute wie Krankenhaus, Krankenkasse, Impfzwang nur praktisch gehemmt, nicht aufgehoben oder relativiert ist. Die soziologische Auswirkung in Konkurrenzkampf, Preisbildung, Haftpflicht, Boykott usw. rückt denn auch die ärztliche Berufsübung in die nächste Nähe der freien Güterproduktion und des freien Handels – nicht trotz des ärztlichen Ideals als eines nur-persönlichen, sondern *wegen* desselben. Alle Versuche zu „ständischer" Organisation in unserer Zeit haben immer den Zweck, diesen privatpersönlichen Charakter der Berufsfreiheit zu schützen, nicht ihn durch ein institutionelles Organ aufzuheben. So kommt es auch, daß die moderne Kritik des Arztes nicht in der Politik oder in dem Hervortreten öffentlicher Instanzen sich vollzieht, sondern in der – selbst wiederum freiberuflich dastehenden – Literatur oder, und dies eben nur im extremen Fall, vor dem Zivil- oder Strafrichter. Diesen beiden Regulativen gegenüber fallen jedenfalls die ganz unbedeutenden Kurpfuschereigesetze gar nicht ins Gewicht. Die Kritik des Arztes und die Deutung der Krankheit im Roman und auf der Bühne müssen es ja sein, welche die Aufgabe lösen, da die Berufshandlung, wie eben auseinandergesetzt wurde, den Schutz der Freiheit, nämlich der Freiheit *gegen* eine institutionell-öffentliche Normierung und Kritik genießt.

Materiell also durch den Konkurrenzkampf, geistig durch die Literatur kritisiert, werden die Ärzte als Gattung von außen begrenzt und geformt, ohne dadurch aber organisiert, geschweige denn zu einem wirklichen *Stand* zu werden. Jene negativen Kräfte sind dazu unvermögend. So bleiben hier die entscheidenden und geistig jedenfalls immer viel interessanteren Bildungskräfte diejenigen, welche im Werkzeug, in der τέχνη des Arztes selbst liegen.

Und so weist die zeitgeschichtlich ganz reale Unmöglichkeit, den Be-

griff und die Kritik der Medizin von einem staatlichen, ständischen oder soziologischen Oberbegriff, vom Wesen einer Gesellschaft oder Gemeinschaft aus näher zu bestimmen, ganz von selbst auf andere Seinsschichten oder -sphären hin, wenn es sich nämlich darum handelt, zu gültigen und verbindlichen Sätzen über die Berufsaufgabe des Arztes zu gelangen. Die hier in der Regel verfolgten Möglichkeiten sind im wesentlichen nur drei: die Idee einer Wissenschaft, die Idee einer Humanität und die Idee der Caritas. Als Kulturwerk, als Ausdruck allgemeinen Menschentums und als religiös verpflichtendes Hilfs- und Heilswerk kann Sinn und Pflicht der ärztlichen Handlung bestimmt, Mittel und Weg zu ihrer Erfüllung aufgezeigt werden. Aber diese drei Kategorien sind doch zunächst von außen herangebrachte. Sie klären uns nicht auf über die Frage, ob ohne sie und vor ihnen es eine rein und nur ärztliche Sache, ein ursprüngliches Wesen der ärztlichen Situation gibt, welches selbst Quelle einer eigentümlichen Erkenntnis werden kann; eine Sache, welche nicht durch die Kultur, durch das Menschentum, durch eine religiöse Botschaft erst erzeugt wird, sondern von der aus vielmehr Antrieb und Hinweis zur Tätigkeit von Kultur, Humanität und Religion erst erfolgen. So gewendet wird die Frage nach dem Ärztlich-Eigentümlichen zugleich eine Frage nach dem Wesen der Krankheit, nach dem Wesen des Krank-Seienden. Also nicht nach Anwendung und Folge einer jener drei genannten Sphären soll gefragt werden, sondern nach einem ursprünglichen, eigentümlichen, selbständigen Sein, von dem eine sachliche und eigentliche Wesenhaftigkeit und Ordnung der ärztlichen Dinge ausstrahle. Hier darf nicht übersehen werden, daß in einem solchen Suchen etwas Originelles liegt; wenn es zu einem Finden führen sollte, so läge darin ein Beispiel, dessen Wirkung nicht auf die ärztliche Sache beschränkt bliebe. Hier wird ja versucht, über die Sache des Arztes ursprünglich zu sprechen. Gelingt ein solches Unternehmen, so wird vielleicht dem Bäcker billig sein, was dem Arzte recht war. Noch brauchen wir einem solchen Verfahren keinen eigenen methodischen Namen beizulegen. Der Ort der „Kreatur" soll ja wohl mehr als ein anderer bedeuten, daß uns die „Beherrschung der Methode", wie man sie von einem ernsten Arbeiter mit Recht zu fordern pflegt, nicht zur Knechtschaft werde. Es werden im folgenden die aus Wissenschaft, Humanität und Glaube abzuleitenden Kriterien oder Normen der Medizin und ihres Gegenstandes keineswegs

außer Betracht bleiben können. Aber nur so weit wird dies geschehen, als wir unserem soeben angedeuteten Ziele damit dienen. Der Versuch, das Ziel unter dem Titel einer „medizinischen Anthropologie" zu verfolgen, darf danach nicht das Mißverständnis aufkommen lassen, als ob „das Menschliche", „Humanitas" der Leitgedanke dabei sei, oder als ob die medizinische Wissenschaft, deren methodische Beherrschung uns allein zu Herren des Stoffes macht, darum auch die methodische Leitlinie in das Thema „Arzt und Kranker" sei. Sind wir Herren der Methode einer Wissenschaft, so sind wir darum noch nicht Herren der Schöpfung – diesen Ehrennamen kann uns eine Approbationsurkunde nicht verschaffen. Arzt sein heißt aber in einem bestimmten und hier erst aufzuspürenden Sinne der Welt des Geschaffenen als Herr gegenübertreten, und dazu bedarf es denn wohl noch einer zweiten, einer nicht papierenen Approbation; sonst bleibt die erste Nur-Papier.

* * *

Es ist eine erstaunliche, aber nicht zu leugnende Tatsache, daß die gegenwärtige Medizin eine eigene Lehre vom kranken Menschen nicht besitzt. Sie lehrt Erscheinungen des Krankseins, Unterscheidung von Ursachen, Folgen, Heilmitteln der Krankheiten, aber sie lehrt nicht den kranken Menschen. Ihr wissenschaftliches Gewissen erlaubt ihr nicht, über ein so ungeheures Geheimnis zu sprechen, und so wäre es unter der Würde oder über der Demut dieses Gewissens, vom kranken Menschen etwas Wissenschaftliches sagen und lehren zu wollen. – Der Arzt am Krankenbett, freilich spricht zum, redet vom kranken Menschen. Aber dann ist er ja aus der Sphäre der Wissenschaft in die der „Praxis" (herauf- oder hinab-?) gestiegen und dort ist alles wieder ganz anders. Gerade dieser Übergang ist interessant. Er ist mehr als dies: er ist für den Jünger der Kunst, für den Arzt der Ort der Spannungen, der Notzustände, der Bildungsprobleme, der Ursprung einer spezifischen Kette von Lebens- und Denkbewegungen, die hier zu betrachten sind.

Ein zweiter Punkt, an dem jener Mangel klar wird, tritt nun eben bei der Betonung: kranker *Mensch* ins Licht. Denn für die pathologische Wissenschaft hat dieser Mensch nur Spezifität gegenüber dem Tier, gegenüber dem Lebendigen, gegenüber der Natur überhaupt: er ist Objekt unter Objekten. Auch dort, wo von der „Pathologie der Person" die Rede ist, hat der Mensch diese indifferente Objektqualität, d. h. er ist

Gegenstand einer Anwendung von Erkenntnissen naturwissenschaftlicher, psychologischer Art, seine Personalität ist hier aufgefaßt als eine individuelle Ganzheit, als ein Gefüge von „Vitalreihen", Merkmalen und Kräften; er ist hier Spezies, nicht Persona; er ist eine Besonderheit der Erscheinungswelt, nicht der Träger des Per-sonare, d. h. nicht der, *in* dem ja diese Welt erscheint, durch den, zu dem sie spricht. Krank ist hier etwas, was man erkennen kann, nicht das, was man auch selbst *sein* kann. Auch hier wird der Mensch kritisch und anschaulich gewußt, d. h. nicht sein Sein, sondern das, was man im Verlauf kritischer Wissenschaft von ihm erfahren, demonstrieren, beurteilen kann, nur das, was diese Wissenschaft *objektiv* nennt.

Und das gerade ist nicht das Kranksein dieses Menschen. Die Physik (und Psychologie = Physik der Seele) des Kranken ist nicht seine Metaphysik, seine Erscheinung ist noch nicht sein Wesen. Wo ist es faßbar? Es liegt so *nah*, daß die mikroskopisch oder makroskopisch zu ferne Optik es übersehen läßt, daß die objektive Optik das Auge anstrengt, wo es auf das Gehör ankommt: *es tönt in der Bitte um Hilfe.*

Das wirkliche Wesen des Krankseins ist eine *Not* und äußert sich als eine Bitte um Hilfe. Ich nenne den krank, der mich als Arzt anruft und in dem ich als Arzt die Not anerkenne. Für die Urteilsaussage: „dieser ist krank" ist die bestimmende „Kategorie": der Arzt. Sind diese Thesen Pragmatismus? Dies wird davon abhängen, ob Not, Hilfe, Arzt, Kranker nur pragmatische Instanzen oder echte und ganze Wirklichkeiten sind. Denn unsere Thesen behaupten, das Urphänomen einer medizinischen Anthropologie und der Hauptgegenstand ihres Wissens sei dies: der kranke Mensch, der eine Not hat, der Hilfe bedarf und dafür den Arzt ruft. Und, um es zu wiederholen, die Bestandteile dieses Phänomens (in dem also ein Urphänomen stecke), nämlich kranker Mensch, Not, Hilfe und Arzt sollen, erkennbar oder nicht, ebensoviele wahrhafte Wirklichkeiten sein. Leicht bemerkt man die einfache, aus zwei Arten der Entsprechung gewobene Doppelstruktur unseres Phänomens: eine personale Entsprechung: Mensch in Not und Mensch als Helfer, und eine sachliche Entsprechung: Krankheit und Medizin. Trotz dieser Verschiedenheit der Entsprechungen liegt hier nicht gleichsam ein Aggregat, ein Molekül aus vier Atomen vor, sondern eine völlig eindeutige und unverrückbare Struktur: nur im schlichten und konkreten Urphänomen

hat das einzelne Bestand, nur in ihm kann sein Wesen erkannt werden. Trotzdem ist zu erwarten, daß eine medizinische Anthropologie mindestens vier Hauptstücke im Sinne jener Gliederung enthalten wird, und der erste Gewinn, den wir aus dieser Betrachtung ziehen, ist, daß diese Wissenschaft im Gegensatz zur „Medizin" mit ihrer Pathologie und Therapie *auch* eine Lehre vom Arzt und eine Lehre von der Not enthält. Diese beiden können jedenfalls auch dem Namen nach nicht mit etwas verwechselt werden, was die medizinische Wissenschaft etwa entgegen unserer Behauptung schon zu besitzen vorgibt.

Wir werden aber diese Aufstellungen nunmehr dazu benutzen, einige aufgegriffene aber sachlich wichtige Grundfragen der medizinischen Anthropologie zu bearbeiten. Die erste betrifft die Art und Form des ärztlichen Wissens. Wir sahen schon: die medizinische Wissenschaft von den objektiven Erscheinungen und Vorgängen wagt nicht oder verschmäht es, die Grenze des sinnlich Gewissen oder des daraus beweismäßig Erschließbaren zu überschreiten. Sie steht unter dem Gesetz der kritischen Wissenschaft, und für diese ist Wissen soviel wie ein Gewissen: sie hat eine spezifische Sittlichkeit, derzufolge es (sittlich) weniger darauf ankommt, welche Wirklichkeit ich weiß, als wie ich zu diesem Wissen komme (es „erfahre"). Die Moral der Sache ist aus dem Inhalt in die *Produktionshandlung* des Wissens übergegangen, ja man kann sagen: Wissen ist eine Sache der Moral geworden und der hierin liegende Primat des praktischen Verhaltens ist hier eigentlich nur eine andere Ausdrucksweise für den allgemeinen Primat der praktischen Vernunft. Im Begriff: „kritische" Wissenschaft, oder wiederum dem anderen: „Objektivität" des Erkennens liegt ein solcher praktischer Primat bereits enthalten. Eben dadurch wird die Sache selbst, der Inhalt des Wissens – amoralisch, moralisch denaturiert. Nicht die Handlungen, nur die Gesinnungen sind gut und böse, nicht die Schafe sind weiß und schwarz – am Sehen liegt es, nicht die Menschen sind gesund und krank, sondern bei der Beurteilungsart steht es, was ich gesund oder krank nenne.

Aber diese Moralität des objektiven Wissens schlägt sich selbst ins Gesicht: der Primat der praktischen Vernunft wird im Praktischen allzu praktisch; im Handeln tue ich so, als wüßte ich, was gut und böse, schwarz und weiß, gesund oder krank ist. Ich dekretiere – durch mein Handeln – einfach Inhalte, wo mir doch nur Beurteilungsweisen vergönnt

sind. Ich gehe in der Handlung weiter, als ich in der Erkenntnis darf, und strafe so die Moral meiner Erkenntnis Lügen. Ich operiere, wiewohl ich doch nicht objektiv weiß, nein, objektiv *nicht* weiß, ob die Operation glücken wird. Statt in der Kategorie der Objektivität bewege ich mich in der des Glücks, oder vielmehr des Risikos. Ich stütze mich dabei auf Erfahrung; aber auf was für eine Erfahrung! Gerade das Entscheidende, nämlich den Ausgang der Operation, habe ich nicht, kann ich ja nicht erfahren haben, nämlich in diesem konkreten Fall. Meine ärztliche Erfahrung besitzt für den konkreten Fall gerade das entscheidende Merkmal: durch die Sinnlichkeit empfangen und mit dem Verstande gedacht zu sein, *nicht* und ich bewege mich also nicht in *dieser* Erfahrung, sondern in der – Vermutung, also in der Kategorie des Möglichen, nicht des Wirklichen. Ich sinke also als Handelnder unter das Niveau meiner Erkenntnis und ich muß vorziehen – Gelehrter zu bleiben, wenn ich nämlich an mein theoretisches Ich denke. Und je mehr ich an mein theoretisches Ich denke, um so reiner bleibe ich, um so mehr kann ich das Niveau halten; meine Reinheit und meine theoretische Autonomie sind parallel geordnet. Man sage nicht, daß diese Struktur nicht die eines verbreiteten Lebenstypus sei; ja man muß sagen, daß dieser Typus in jedem ist und in solchem Betrage sein muß, als die Moralität der kritischen Wissenschaft in ihm ist. –

Der Fehler aber dieser Struktur ist, daß sie glaubt, auf ein reales Weltbild verzichten zu können, daß sie statt wirklichen Menschen, die in einer wirklichen Welt stehen und diese auch erkennen, den Unterschied von Theorie und Praxis hypostasiert: in der Theorie sollen wir erkennen können, aber nichts so, wie es an sich ist, in der Praxis sollen wir zwar handeln aber nichts erkennen können: die Theorie sieht zwar, aber nicht das Ding selbst, die Praxis erreicht dies, aber sie ist blind. Da aber dies Tappen im Dunkeln dem Gemüte mehr zumutet als mit dem Leben verträglich ist („ungemütlich" ist), so entsteht die Fiktion, unser Wissen sei eine Fiktion. Der Fiktionalismus ist in diesem Betracht ein Versuch, das Leben gegen eine Philosophie zu retten, die Ungemütlichkeit der praktischen Nacht, der die Sonne fehlt, durch ein künstliches Licht zu beseitigen. Es ist ein romantisches Korrelat zu einer über unser Vermögen gehenden Härte einer Philosophie. Damit wird dann freilich diese Härte selbst wieder allzuleicht ein romantisches Vergnügen.

Der bloße Hinweis auf die Existenz des mit der „Praxis" sich vermischenden Menschen (Arztes) würde also, wie sich hier zuletzt zeigt, nicht genügen, um jene falsche Struktur zu widerlegen; denn als bloße Existenz, d. h. als Vitalexistenz ist sie möglich, ja verwirklicht, wenn auch als Kompromittierung, als Abschwächung einer zu harten Forderung. Der Fehler muß vielmehr nicht an der Vitalexistenz, sondern am Wesen der Sache, die gewußt wird, gezeigt werden: am Wesen der Welt, die der Mensch, der Welt, z. B. die der Arzt wissen soll. Und hier zeigt sich, daß es eben eine theoretische Welt, eine Welt der Theorie im Gegensatz zur praktischen überhaupt nicht gibt, und daß es auch nicht (wie Nietzsche gezeigt hat) moralisch ist, die sog. Objektivität der Welt, nämlich „sofern sie nach Gesetzen bestimmt ist", rein zu erkennen. Wir werden das bloße Objektivitätsgewissen als ein mißleitetes Gewissen einsehen. Es wird sich als ein Irrtum erweisen, in *dieser* Wahrheitsliebe zum bloßen Objektiven überhaupt irgendeinen für *jedermann* wahren und wirklichen Wert zu erblicken, denn das Objektive ist noch nicht das Wirkliche, und die reine Vernunft ist eine bloße Vernunft, ist Nur – Vernunft. Die wirkliche Welt, in der wir leben, ist nun von der Fiktion der objektiven Naturwissenschaft in der Tat grundverschieden. Sie hat die Eigenschaften nicht, welche die logisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung diktierte, aber darum hat sie nicht – keine anderen Eigenschaften. Auch ist sie, wie sich zeigt, nicht irrational nur darum, weil sie nicht überall rational ist. In ihr herrscht nicht die Logik, sondern in ihr kämpft Logik mit Antilogik. Die Natur der objektiven Naturwissenschaften läuft nach Gesetzen, und dies ist befriedigend. Ein kranker Mensch ist aber nicht befriedigend und gerade das an ihm, was wissenschaftlich begreifen zu lernen den Mediziner befriedigt, ist dasselbe was ihm als Arzt das Unbefriedigende sein muß; er müßte wünschen, das Verlaufsgesetz der Krebserkrankung brechen zu können. Daß ein Mensch in seinem Zustande unbefriedigend ist, obwohl das Naturgesetz diesen Zustand vorschreibt und beherrscht – darin entspringt offenbar ein Widerstreit zwischen unserem wissenschaftlichen Erkenntnistrieb, welcher die Bestätigung *seiner* Geltung sucht, und unserem ärztlichen Heiltrieb, welcher eine Beseitigung jenes Zustandes sucht. Dieser Widerstreit ist aber nicht nur ein begriffsdialektischer, kein Spiel mit Definitionen. Die wissenschaftlichen Ärzte wissen alle um die Berufsgefahr,

daß das Forschen und Wissenwollen zum Raub am Wohl des Kranken wird. Alle kennen den gefährlichen Doppelsinn des Wortes „verstehen". Wir verstehen die Krankheiten, aber wir verstehen *dadurch* nicht die Not der Krankheit und nicht was dem Kranken nottut. Es bleibt in der Pathologie völlig unverständlich, warum es eine Not wird, wenn ein Schmerznerv in physiologischen Erregungszustand versetzt wird. Wir gehen also weiter und versuchen, ob man ein Verständnis der Not gewinnen kann.

* * *

Freilich wird jetzt zuweilen ein kindlicher Kampf gegen die naturwissenschaftliche und verstandesobjektive Medizin geführt. Apollon soll abtreten und Dionysos oder Magus die Stunde regieren. Man übersieht leicht, daß gegenwärtig zwar die naturwissenschaftliche Weltanschauung zusammengebrochen ist, daß aber die naturwissenschaftlich geleitete Technik auch dem dionysischen Kritiker einleuchtet, wenn er am eigenen Leibe einmal die Segnung einer schmerzlosen Operation oder einer methodischen Hypnose erfährt. Das Naturwissenschaftliche bedeutet in diesem Sinne nicht mehr Wahrheit, sondern Technik, nicht einen Inhalt sondern einen Weg (Methodos). Wir wissen, daß wir mit einer Substanz des Fingerhutblattes wirken können, obwohl wir noch immer nicht *eigentlich* wissen, wie dies vor sich geht. Die Naturwissenschaft*lichkeit* der klinischen Pathologie bedeutet etwas anderes für uns, als für ein 17. und 18. Jahrhundert, dem Natur*wissenschaft* ein Weltbild wurde. Auch die Unüberschaubarkeit der Wissensmassen und die endgültige Etablierung des Spezialismus, die Umwandlung der emphatischen Wahrheitsforschung in eine organisierte Betriebsgemeinschaft der Forschenden sind nicht mißzuverstehende Zeichen einer Entwicklung der Wissenschaften, derzufolge sie zu einem Bestandteil einer weniger auf schöpferischer geistiger Freiheit als viel mehr auf vitalen Notwendigkeiten beruhenden *Ökonomie* modernen Lebens werden. In dieser Ökonomie ist weder elektrische Beleuchtung noch Insulin noch Psychoanalyse noch zu verwechseln mit der, in enthusiastischer Gleichsetzung von Wissenschaft und Wahrheit erlebten, Entdeckungsfahrt der bedeutenden Ärzte des 19. Jahrhunderts, welchen die Auffindung des Tuberkelbazillus, der Asepsis, der Narkose beschieden war. Dieser Wandel nicht der Methoden aber der Deutung der medizinischen Naturwissenschaft ist kein Rückschritt, er hat die Schlichtheit und Legitimität einer geschichtlichen Tatsache, einer Notwendigkeit. –

Was also bedeutet jene auch von uns aufgenommene Redeweise von der so wünschenswerten Hinwendung zum „kranken Menschen"? Jedenfalls nicht den Abbau der in einem sehr ernsten und wertenden Sinne zur Technik gewordenen Naturwissenschaftlichkeit der Medizin. Aber wo alles Instrument wird, was vorher zugleich Ziel war, da muß eben dies Ziel fragwürdig werden. Hier liegt die Aufgabe. Die Undurchdringlichkeit, die Undurchschaubarkeit des kranken Menschen mit den rationalen Mitteln jener Wissenschaften ist kein Wunder aber auch kein Schaden mehr, wenn wir einsehen gelernt, daß es zum *Wesen* der ärztlichen Sache gehört, die Grenze des rational Wißbaren und Voraussehbaren praktisch zu überschreiten, wesenhaft immer mehr zu unternehmen als man objektiv wissenschaftlich verantworten kann, am Bett in dieser Hinsicht ein anderer zu sein als im Laboratorium. Ist dies der Fall, dann liegt hier eine *neue* Wirklichkeit vor, die wir zu kennen wünschen. Aber als Kinder einer Zeit, als Ergebnisse einer Tradition, Bildung und Schulung haben wir geistige Gewohnheiten und Prägungen, welche den Blick auf diese unsere Wirklichkeit erschweren. Hier liegt die Schwierigkeit.

Wir erlernten die Zusammensetzung des menschlichen Körpers aus Geweben, die der Gewebe aus chemischen Substanzen. Wir lernten, daß all dieses bei Krankheiten sich ändert, nach Form und nach Zusammensetzung.Wir können jetzt urteilen: dieses ist krank. – Aber der Kranke kann sagen: ich bin krank. Kann eine Zelle „ich" sagen? Kann ein Molekül, ein Atom, ein Elektron „ich" sagen? Wer ist der, welcher „ich" sagt? Wir lernten nur von Dingen, die „etwas" sind, wir lernten nichts von Dingen, die „jemand" sind. Aber die Sprechstunde beginnt damit, daß jemand sagt: ich bin krank, und wir wundern uns, daß wir nicht sogleich ratlos werden, da wir davon nichts gelernt haben; wenn wir ehrlich wären, müßten wir ratlos werden. Denn dies erste, was der Patient uns vorbringt, können wir wissenschaftlich nicht verstehen; ist es selbstverständlich? Dies wäre eine leere Auskunft; mancher sagt, er sei krank, aber er irrt sich oder er lügt.

So oder ähnlich kommt ein Gewissenhafter oder ein Nachdenkender dazu, Ausschau nach anderen Wissenschaften als den im medizinischen Hörsaal vorgetragenen zu halten. Er sucht wissenschaftliche Erkenntnisse von jenem Ich und er findet sie: „Ich denke, also bin ich". Ist dies richtig, vereinbar mit dem früher Gelernten? Zuerst: jemand hatte ge-

sagt, das Gehirn denke, nicht ich. Indes wurde hinzugefügt, dies sei Materialismus und der sei überwunden. Und doch; die Paralyse des Gehirns wird erklärt als eine Vernichtung von Gewebe und sie führt zur Aufhebung des Denkvermögens. Und übrigens: ob ein Toter denken kann? Warum eigentlich soll der Materialismus unrecht gehabt haben? Wir hören auch von psychogenen Organ- und Funktionsstörungen. Was hier der Seele recht ist (auf den Leib zu wirken), warum soll das nicht dem Leibe billig sein, nämlich auf die Seele zu wirken? – „Der Satz cogito ergo sum meint aber etwas ganz anderes; er besagt, daß man ohne zu denken auch vom Sein nichts sagen kann." Dann allerdings nützt er mir nichts für mein Problem, das doch nicht war, ob man etwas sagen kann, sondern ob man verstehen kann, wie ein Gefüge von organischen Molekülen dazu kommt „ich bin krank" zu sagen. Wenn das Sein nur im Denken war, dann kann freilich das Denken nicht aus dem Sein herausspringen wie Athene aus dem Haupte des Zeus. Denn erst muß Zeus gedacht werden, ehe er sein kann. – So wird mir der Materialismus immer sympathischer. Ich will doch den Paralytiker heilen und sein Denken wieder herstellen, vielleicht kann ich es durch eine chemische Substanz, die auf den Hirnprozeß wirkt, so wie das Chinin auf die Malaria. Warum nicht? Ich brauche ja doch keine sittlichen Konsequenzen aus diesem Materialismus zu ziehen, es ist mein Privatmaterialismus, und wenn ich mich umsehe: die Kollegen huldigen ihm *alle*, auch wenn sie gegen den prinzipiellen Materialismus als Weltanschauung sprechen. Schließlich ist die Weltanschauung mehr eine psychologische Angelegenheit geworden, eine Privatversicherung gegen seelische Ungemütlichkeiten, und in der Wirklichkeit sehen wir doch, daß man ohne Gehirn nicht denken kann.

Leider versteht der Jünger unserer Kunst aber auch jetzt nicht, wie das Gehirn dazu kommt, zu sagen: „ich bin krank". Was heißt dies eigentlich: verstehen. Die Erklärung, daß das „ich bin" aus dem „ich denke" hervorkomme, ist immerhin nur eine Behauptung. Verstehe ich nur dann, wenn ich gedacht habe? Weiß ich nur dadurch, daß ich gedacht habe? Und jetzt fällt mir plötzlich etwas ganz Überraschendes ein. Als der Patient mir sagte „ich bin krank", da wußte ich ja auch gleich was er meint; ich habe nicht verstanden, weil ich etwas gedacht hatte, sondern weil ich *ihn* verstanden habe. Der Ursprung dieses Verstehens war gar nicht der, daß ich durch Denken Etwas verstand, sondern der, daß ich

Jemand verstand; ganz ungedacht, ganz unbedacht verstand ich ihn, und ich sah ihm auch gleich an, daß er leidend aussah, auch ohne vorher oder dabei etwas zu denken. Mein Satz muß also wohl besser lauten: ich verstehe jemanden, also ist er. Was heißt aber hier verstehen? Von dem Jemand wissen, daß er krank ist? Nein es heißt etwas ganz anderes: es heißt wissen, daß jener Andere meint oder denkt oder fühlt oder weiß, er sei krank. Verstehen heißt also hier gar nicht das wissen, was ich weiß, sondern wissen, daß und was ein *anderer* weiß. Ich merke jetzt, meine Grübelei darüber, wie der Patient, der doch wissenschaftlich betrachtet ein anatomisch-physiologisches Gebilde ist, dazu kommt, so etwas zu sagen wie „ich bin", – diese Grübelei fördert etwas noch Unerwarteteres zutage, als die Möglichkeit jenes „ich bin"; nämlich die Tatsache eines Verstehens, welches nicht nur kein Denken ist, sondern auch kein Denken von Etwas ist und welches überdies gar nicht *mein* Verstehen ist, insofern gar nicht *ich* das verstehe, *was* gedacht wird, sondern nur verstehe, daß ein *anderer* das denkt, was er denkt. Wie paradox! Ich verstehe; aber wo ist das Subjekt, wo eigentlich das Objekt dieses Verstehens *als Verstehens*. Das Subjekt ist das Ich des anderen, nicht meines, und das Objekt ist sein Objekt, nicht meines. Ich weiß hier nicht mehr, ob ich dieses mein Verstehen eines Anderen objektiv nennen soll oder subjektiv. Denn es zeigt sich, daß Jemand verstehen und Etwas verstehen zwei ganz unvergleichbare Fälle sind. Weil mein Verstehen gleichsam in den anderen hinüberschlüpft, so wollen wir, um einen Terminus technicus zu besitzen, dieses Jemand-Verstehen ein *transjektives* nennen.

Wir werden uns nicht fürchten vor einer solchen neuen, weder subjektiven noch objektiven Verstehensart und die Frage offen halten, ob man sie wissenschaftlich entwickeln könne. Fürs erste kann uns in dieser Hinsicht beruhigen, was *Max Planck* als Sprecher der Physik kürzlich schrieb: „Aber nach der Relativitätstheorie darf es (der Beobachter) nicht als selbstverständlich voraussetzen, daß ein anderer relativ zu ihm bewegter Beobachter sich die beiden Ereignisse auch als gleichzeitig denken muß. Denn die Gedanken und die Anschauungen eines Menschen sind nicht immer die Gedanken und die Anschauungen eines anderen Menschen. Wenn nun die beiden Beobachter sich über den Inhalt ihrer Gedanken und Anschauungen auseinandersetzen, so wird ein jeder sich auf seine Messungen berufen, und da wird es sich herausstellen, daß die

beiden bei der Deutung ihrer Messungen von ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgegangen sind. Welche Voraussetzung aber die richtige ist, wird sich ebensowenig entscheiden lassen, wie die Meinungsverschiedenheit darüber, welcher von den beiden Beobachtern sich in Ruhe und welcher sich in Bewegung befindet. Auf diesen Punkt kommt es aber wesentlich an; denn der Gang einer Uhr wird, wie jedenfalls nicht verwunderlich ist, von der Geschwindigkeit beeinflußt, mit der die Uhr von der Stelle bewegt wird, und daraus folgt, daß die Uhren der beiden Beobachter verschieden gehen. Das Schlußergebnis ist also, daß ein jeder der beiden mit gleichem Recht von sich behaupten kann, daß er selber sich in Ruhe befindet und daß seine Zeitmessung die richtige ist, während doch der eine Beobachter zwei Ereignisse für gleichzeitig hält, die es nach dem anderen nicht sind. Derartige Gedankengänge sind gewiß eine harte Zumutung für unser Vorstellungsvermögen, aber das geforderte Opfer an Anschaulichkeit erweist sich als verschwindend geringfügig gegen die unschätzbaren Vorteile einer großartigen Verallgemeinerung und Vereinfachung des physikalischen Weltbildes."

Wir dürfen daraus entnehmen, daß eine Aussage, wie „ich ruhe" oder „ich bewege mich" für einen Menschen zutreffend und für einen anderen, ihn beobachtenden unzutreffend sein kann. Jeder kann für sich recht haben, auch wenn beide vom gleichen Vorgang Widersprechendes aussagen. Man kann den anderen aber (wenn auch nicht immer vollständig) verstehen, wie er zu seiner Aussage kommt, daß er und was er sagen will. Freilich, wenn wir zusammen *leben* wollen und nicht nur jeder für sich denken will, dann muß ein modus vivendi gefunden werden; eben dies wird durch transjektives Verstehen möglich, und nicht durch objektives. Wenn wir uns zu einem Spaziergang verabreden wollen, dann müssen wir uns über den Gang unserer Uhren „verständigen" und die „harte Zumutung für unser Vorstellungsvermögen" würde eine noch härtere für unser Stelldichein sein; wenn der eine dasselbe Bewegung *nennt*, was der andere Ruhe *nennt*, so würden die beiden nicht zusammenkommen. Auf welche Weise aber solche Verständigung (durch ein den anderen wechselseitiges Verstehen) eigentlich erfolgt, dies ist jetzt *auch* ein wissenschaftliches Problem geworden, da die Physik selbst die *physikalische* Möglichkeit verschiedener Aussagen über denselben Vorgang zugesteht.

Es leuchtet sogleich ein, daß damit die Identität des anschaulichen Weltbildes mit sich selbst zerfällt. Es ist nicht länger gesagt, daß, was der eine sieht, um wahr zu sein, dasselbe sein müßte wie das, was der andere sieht. Mit der Identität des Anschaulichen zerfällt auch seine Allgemeingültigkeit. Ein Naturgesetz gilt nicht „immer und überall", wenn die Zeit und der Ort eines Naturvorganges nicht objektiv-identisch, sondern persönlich durch einen Beobachter determiniert sind. Statt dieser raumzeitlichen erscheint eine unanschaulich funktionale, mathematische Allgemeingültigkeit. Und zugleich erhebt sich eine neue Aufgabe: die wissenschaftliche Herstellung der *Gemeinschaftlichkeit*, die nicht länger durch anschauliche Allgemeingültigkeit zu erhalten ist. Wir können auch sagen: hier erscheint der Schnitt zwischen „ich" und „es" in einer anderen, neuen Ebene durch den Kosmos gelegt; die Welt des Ich wird wieder anschaulich und eine Welt der personalen Iche; die objektive Natur dagegen verliert das Merkmal der Anschaulichkeit; aus der raumzeitlichen Allgemeingültigkeit wird eine unanschaulich-mathematische. Hieraus folgt aber sogleich, daß auch das Verstehen von Ich zu Ich weder als eine Abart des objektiven Erkennens von geringerem Gewißheitsgrad, noch als eine solche des Gewißheitsgrundes ist. Man hat die Erkenntnis des Fremdichs teils als eine solche aufgefaßt, bei der eine zwar objektive, aber doch relativ unsichere, geringwertige Erkenntnismethode gebraucht werde, z. B. die des Analogieschlusses vom eigenen auf das fremde Erleben; oder man nahm an, daß nicht die diskursive, logische sondern die intuitive, unmittelbar greifende Methode uns das Objekt vermittelte.

Keine dieser Theorien wird aber dem gerecht, daß das Verstehen von Jemand kein objektives sein *kann*, weil und sofern dieser Jemand selbst ebenso ein Ich hat wie ich, und weil gerade das, was, weil es ebenso wie ich Subjekt ist, kein Objekt „werden" kann; und doch kann man *ihn* (nicht es!) verstehen. Wie also?

* * *

Es ist nicht immer nötig zu wissen, *wie* man den Anderen verstehen kann, *wenn* man ihn verstehen kann. Man kann auch logisch denken, ohne die Logik zu wissen, man kann sehen, ohne physiologische Optik zu können; aber man kann Denken und Sehen steigern, wenn man, Logik und Optik kennend, diese Instrumente vorsetzt. Darum war es sehr irrig,

die Intuition oder den unbewußten Gebrauch der natürlichen Gaben höher zu stellen als den bewußten. Die Verehrung des Instinkts, des Genies, des Tiers und der Vorstufen der Geschichte geschieht als Äußerung des ruhenden, lesenden, ermatteten, reflektierenden, genießenden Menschen; dies alles sind keine Haltungen, innerhalb deren die gegenwärtig hier gestellte Aufgabe: Bestimmung der ärztlichen Sache, Verstehen des kranken Menschen lösbar ist.

Es ist aber auch kein Verlaß auf die Intuition. Sie ist trügerisch; sie kann viel mehr leisten als zehn Reflexionen, aber sie kann trotzdem trügen. Im Sektionssaal wird die intuitive Diagnose zuschanden. Sie kann sich dort besser halten, wo es nicht zur Sektion kommt. Sie ist als Methode zu weich gegen die Ratio, sie muß nachgeben, wenn das rationale Erkennen gegen sie vordringt. Intuition ist Gabe und Gnade und wohl dem Begabten und Begnadeten; in der Nachahmung wird Intuition zum Betrug. Man kann sie nicht lehren, und sprechen soll man vom Lehrbaren.

Eine Lehre vom ärztlichen Verstehen ist also nicht überflüssig, wenn das Verstehen mehr und anderes als Intuition ist. Das Jemand-Verstehen müßte auch dann gelehrt werden, wenn es nur eine eigenartige und besondere Zusammenstellung, Verwertung, Auswahl des objektiven Etwas-Verstehen der Krankheitslehre wäre. Denn auch dann bedürfte es einer eigenen geistigen Disziplin. Es ist nicht wahr, daß das ärztliche Jemand-Verstehen sich dem Arzte nach Maßgabe seiner „natürlichen Gaben" von selbst ergibt. Die natürlichen Gaben sind in hohen Beträgen dann die unkultivierten Gaben, und was dem Sachwissen recht ist – die Aus-Bildung – das muß dem Mensch-Wissen billig sein. Und es ist das gedrillte Sachwissen im Leben ein großer Verdränger des Menschwissens.

Wie also kann man Jemanden verstehen, der sagt „ich bin krank". Wir sahen: der Anfang war, ich *habe* ihn verstanden; nicht: ich dachte etwas, wodurch ich ihn verstand. Die Analyse der *logischen* Voraussetzung nützt mir nun nichts, um im Verstehen weiter zu kommen. Im Gegenteil, die logische Voraussetzung des Verstehens von „ich bin krank" ist, daß ich den Satz „ich bin" verstehe; logische Voraussetzung, dieses „ich bin" zu verstehen, ist, daß ich verstehe, was „ich" bedeutet. Aber in der Sprechstunde ist es umgekehrt. Wenn der Klient sagt „ich bin", dann verstehe ich weniger als wenn er sagt ich bin krank. Der

inhaltärmere Satz ist der unverständlichere, und das Zurückgehen auf die logische Voraussetzung oder das logische Element verarmt das Verstehen. Unser Ziel ist also nicht ein Verstehen der Voraussetzung, sondern es ist die Bereicherung des Verstehens. Wir wollen weiterkommen, nicht zurückgehen, und diese Bewegung ist also nicht die logische Bewegung, sondern eine antilogische Bewegung. Eben weil sie antilogisch ist, so ist sie nicht alogisch, prälogisch oder unlogisch. Es handelt sich nicht um einen Inhalt, sondern eine Bewegungsrichtung in Beziehung auf Inhalt. Wenn wir also logisch nicht weiterkommen, dann wollen wir es doch als Gewinn festhalten, daß wir, um weiterzukommen, antilogisch uns bewegen müssen, und dies ist also bereits eine Richtung. Wir müssen vom Anfang nicht zur Abstraktion, sondern zum Konkreten fortgehen, welches weniger Logizität zeigt als das Abstrakte. Und dieser Fortgang fällt glücklicherweise mit der Gewohnheit des guten und nicht des schlechten Arztes zusammen. Denn auf die Bemerkung „ich bin krank" folgt beim schlechten Arzt die Untersuchung der Zunge, der Lunge, des Herzens, des Urins. Diese Untersuchung ist aber nicht der antilogische Schritt zur Konkretheit, sondern er bedeutet eine Abstraktion von allen den Krankheiten, die nicht in den vier genannten Körperphänomenen lokalisiert sind, die mit Hörrohr, Klopfhammer und Reagensglas nicht erfaßbar sind. Überdies bedeutet diese Untersuchung eine Abstraktion vom „Ich" der ersten Aussage des Kranken, oder vielmehr eine Ignorierung seiner Aussage. Denn er sagte nicht „eine Lunge ist krank", sondern „ich bin krank". Die Untersuchung ist ein Ersetzen des „Ich" durch ein „Es" und ist daher *zunächst* eine Verfälschung der Beobachtung, ein Abirren vom Gegebenen, von der Erfahrung. –

Dieser Weg würde also dieselbe Einengung bedeuten, wie der vorhin als logisch bezeichnete. Beim guten Arzt folgt vielmehr nicht eine Untersuchung, sondern eine *Frage*: „wo fehlt es dir?" Diese Frage ist für uns grundlegend. Sie bleibt in der Richtung auf die Konkretheit: sie fragt „wo". Sie konserviert das im „ich" statuierte Persönliche in dem „dir". Und sie ist keine objektive Untersuchung, sondern eine Frage und konstituiert damit ein Gespräch. Sie ist auch nicht Reflexion oder Intuition, überhaupt kein Greifen nach etwas Vorhandenem, sondern eine Frage. Mit dieser ersten Frage ist endlich ein Schritt vorwärts getan dadurch, daß der Frager sich in ihr als der Arzt erschließt. Mit der Frage: wo fehlt

es dir? ist die Sachlichkeit und das Urphänomen des Arztseins in die Wirklichkeit eingeführt. Dieses Alltäglichste verdient mit Ernst, ja mit Feierlichkeit betrachtet zu werden.

Wir suchten ja das Wissen des Arztes zu bestimmen und finden, da wir uns nicht an das Theoretisch- sondern an das Biographisch-Wirkliche wandten, daß der Anfang nicht Wissen, sondern Fragen ist. Schon daraus ergibt sich, daß wir nicht zu entscheiden haben, ob der Anfang das Denken oder das Sein sei. Denn der Anfang ist biographisch gar nicht da: alles ist und wir alle sind schon angefangen. Der Anfang der biographischen Szene, die wir betrachten, ist aber eine Klage, und die zweite Phase der Szene bringt eine Frage. Wir haben jetzt auch eine Methode einer medizinischen Anthropologie gefunden, es ist eine biographische. Sie ist freilich typisch, eine Art von methodischer Urszene, und sie ist auch prägnant, denn sie gestattet eine kritische Absonderung von anderen methodischen Prozeduren. Es ist das Biographische also hier ein zugleich Typisches, eine Art von Mythos, der gegenüber der zufälligen und individuellen Biographie die gleichsam ewige Biographie beschreibt. Die Untersuchung des ärztlichen Wissens beschreitet hier also nicht den kritischen Weg: es wird nicht die logische oder erkenntnistheoretische *Voraussetzung* des Wissens betrachtet (wie von Kant); es ist auch nicht die genetische Methode (wie Kant sie nannte), welche die psychologische oder mechanische oder organische *Entstehungsweise* des Wissens betrachtet; weder kritisch noch genetisch wird das ärztliche Wissen untersucht. So kommt es z. B. gar nicht darauf an (was „genetisch" entscheidend wäre), daß die Aussage des Patienten das erste, die Frage des Arztes das zweite war. Der biographische Sachgehalt bliebe derselbe, wenn der Arzt zuerst gesprochen, die Sätze in der Zeit umgekehrt gesagt worden wären. Das Urphänomen bliebe dasselbe. Auch transzendentallogisch wäre diese Umstellung von Aussage und Frage *nicht* gleichgültig, wie jeder Logiker zugeben wird. Und ebenso ist es psychologisch ein bedeutsamer Unterschied, ob ein Kranker von selbst spricht, oder ob er ausgefragt werden muß. Gerade diese Differenz ist für unsere Bestimmung der ärztlichen Sache irrelevant.

Werden diese Abgrenzungen auch erst später schärfer und bedeutsamer erscheinen, so dürften sie doch schon klar genug das drohende Hauptmißverständnis sichtbar machen: als sei die ärztliche Menschen-

kunde beschlossen in *Psychologie*. Sie ist es nicht und ist es auch nicht in „einfühlender" und „verstehender" Psychologie. Psychologie steht zur ärztlichen Aufgabe in keinem anderen Verhältnis als Chirurgie, pathologische Anatomie, klinische Physiologie: ein Mittel, nicht die Sache selbst.

Unsere Frage, die Frage des grübelnden Jüngers der Kunst, wie ein Molekül-Aggregat „Ich" sagen konnte, ist ungelöst. Die Hoffnung ist gering, darüber je etwas zu erfahren. Der Verlust dieser Hoffnung wird nach allgemeiner Erfahrung leicht ertragen. Statt eines solchen Wissens erschließt sich ein anderes, das den Verlust mit einem Gewinn belohnt. Wir wissen jetzt, daß der Anfang nicht eine Reflexion ist, daß der Anfang auch nicht von mir gemacht wird, sondern daß er kommt – wie der Patient kommt. Dieser Anfang ist eine biographische Szene und ist zuerst ein Gespräch. Wir wissen auch schon die richtige Richtung des Gesprächs, sie muß auf ein Konkretes gehen und die erste ärztliche Handlung muß eine Frage sein. Der Anfang ist also nicht Wissen, sondern Fragen. – Trotzdem ist das Problem des „Ich" nicht verloren, sondern verändert. Das Erste ist nicht, daß ich das Ich erkennen muß, sondern daß ich mit ihm sprechen muß. Jetzt ist das Ich gar kein Ich mehr: es wird ein Du für mich. Das Ich, wir haben es gesehen, kann ja, da es das Subjekt für alles Objekt ist, eben darum niemals selbst Objekt „werden", auch nicht für mich. Aber es kann doch „für mich" werden, nur nicht „Etwas", sondern „Du".

Die Voraussetzung ist also weder eine wissenschaftliche, noch humanitäre, noch caritative, sondern eine eigensachliche. Jene drei Instanzen sind für diese Sache nicht nähere und nicht sachlichere Bedingungen als die geschäftliche, daß der Arzt bezahlt werden muß. Man kann aus ihnen so wenig wie aus der Honorarhöhe den guten Arzt erkennen und ableiten. Dieser hat vielmehr seine eigene Wirklichkeit, die aus wissenschaftlicher Instanz nicht erhellt, nicht ursprünglich erkennbar ist. Sie muß Schritt für Schritt vielmehr sichtbar werden aus den biographischen Szenen der ärztlichen Handlung – dies ist die Methode der medizinischen Anthropologie. Daß ihr Weg weit ist, ist leicht zu vermuten, da dieser erste Schritt so kurz und noch fern vom Ziel ist.

JOSEPH WITTIG

DAS VOLK VON NEUSORGE

Als ich mich dem kirchlichen Dienste weihte, wurde uns über das Wort Clericus mancherlei gesagt, Etymologisches und Aszetisches. Mir klingt aber immer nur, und bis heute noch wehtuend, das Wort in der Seele: Segregatus a populo. Ich habe auf diese Deutung wohl mit einem wortlosen Gebet geantwortet, das in Erfüllung gegangen ist. Ich wollte mich vom Volkstum nicht trennen lassen, wollte es in priesterliche Weihe verwandeln und verklären lassen, aber behalten wollte ich es. Nur als Verwandlung und Verklärung, nur als ein Sterben zu neuem Leben hin mochte ich die segregatio a populo annehmen. In diesen Tagen dachte ich oft an ein Bild, das wir in der Kinderzeit an der Nordwand unserer Wirtschaftsstube in Neusorge hängen hatten. Die anderen Wände der Stube waren mit religiösen Bildern geschmückt. An dieser Nordwand hing der Spiegel mit dem Kammkasten und das Kaiserbild, meines Erinnerns ein Steindruck. Im mittleren Oval war Kaiser Wilhelm I. dargestellt; in den Ranken und Medaillons ringsherum aber das Bauern-, Handwerker-, Arbeiter- und Soldatenvolk. Einst hieß es, der Kaiser habe Geburtstag. Da nahm ich irgendwelche Zier, Tannenzweige oder Weidenruten und wollte das Bild schmücken. Dabei betrachtete ich die Nebenbilder genau, und eines davon grub sich unvergeßlich in meine Seele ein: Ein Schmied, ein Bauer, ein Handwerker und mehrere andere Männer standen zusammen und erhoben ihre Hände zum Schwur. Darunter stand:

Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern,
in keiner Not uns trennen und Gefahr.

Ich darf nicht sagen, daß an jenem Tage der Volksgedanke in mir entstanden ist, aber daß er schon da war und stark war, dafür war mir das Erlebnis jenes Tages ein Zeichen. Ich wagte die Hand nicht zum Schwur zu erheben, aber alles, was ich war und was ich hatte, tat den Schwur.

In Neusorge gab es nur Volk. Da gab es keine „Herrschen", die gab es nur im Dorfe, und natürlich noch viel mehr in Neurode. Sie hatten ihre besondere Kleidung, ihre besonderen Sitten, ihre feine Sprache; sie aßen anders, ließen sich auch anders begraben; nur schlafen, dachten wir, täten sie ebenso wie wir. Sie *wollten* auch nicht zum Volke gehören. Nur zum „deutschen Volke" wollten sie gehören. Sie nannten sich die „Ge-

bildeten“ und bildeten sich ein, für das Volk da zu sein. Das konnte noch nicht gar zu lange her sein, denn sie brachten es noch nicht gut fertig, und wenn sie unter sich waren, zeigten sie dieselben Unarten wie wir. Wir dachten uns ihr Leben außerordentlich glücklich, weshalb in uns manchmal das Gelüste entstand, auch so glücklich zu sein wie sie. Sagen durfte es freilich keiner; er wäre gleich ausgesondert worden von uns. Wohl spürten wir manchmal eine gewisse Mißgunst, aber die Herrischen mußten immer besonders gedrechselte Worte sagen, mußten ihre Füße beim Gehen besonders zierlich stellen, mußten meist in Handschuh gehen, durften auch im Sommer nicht barfuß laufen, durften nicht springen und rennen, durften sich nie in Hemdsärmeln sehen lassen, lauter Unbequemlichkeiten, um derentwillen wir ihnen das Herrische gern gönnten. Aber wir schieden sie von uns, und da sie oft das Wort vom deutschen Volke in den Mund nahmen, mochten wir nicht viel davon wissen. Wir hatten keinen Stolz, Deutsche zu sein, aber wir hatten den Stolz, Volk zu sein. Wenigstens war dieser Stolz unser echtester und ursprünglichster. Den anderen haben wir erst in der Schule lernen müssen.

In Neusorge gab es nur Volk. Es war nicht geschieden zwischen Regierende und Gehorchende. Denn regiert wurden wir von Schlegel aus, und gehorcht haben wir nur, wenn der Gendarm kam, was aber nur selten geschah, so selten, daß wir es gar nicht zum normalen Leben rechneten, sondern etwa so wie die Unglücksfälle und Verbrechen einrangierten. Wohl kam alle Monate einmal der „Gebotszettel“, der in schwarzem, mit einer Flügelschraube verschließbarem Rahmen auf ein schwarzes Brett gespannt war. Der ging still von Hand zu Hand, von Haus zu Haus. In dem Brett war ein Astloch, durch das immer, ehe der Gebotszettel zu uns kam, ein ungeschickter Finger gefahren war. Sonst passierte dem Gebotszettel nie etwas. Er gab die Höhe der fälligen Steuern an, schärfte die eine oder die andere Verordnung ein, teilte mit, daß auf der Freibank ein Rind geschlachtet und wie teuer das Pfund war, – auch wenn einer sein Portemonnaie oder eine ihre Brosche verloren hatte. Wir freuten uns, daß der Schulze im Dorf so schön schreiben konnte, und fühlten überhaupt mehr Liebe als Haß gegen den Gebotszettel. Er sagte uns mit ungeschriebenen Worten, daß wir doch nicht allein seien, wir dreizehn Häuser, sondern daß wir zu Schlegel gehörten und daß der große, patriarchische Zenkerschulze auch für uns seine schöne Handschrift schrieb.

Das Neusorger Volk war aber, auch abgesehen vom Dorfschulzen und dem Gebotszettel, weit davon entfernt, für sich allein Volk sein zu wollen. Wenn es sich Volk nannte, meinte es nur den Ort, wo es eingereiht werden wollte, den Stand, dessen es sich mehr unbewußt als bewußt freute, die Arbeiten, Leiden und Freuden, an denen es teilnahm, den Raum, in dem es nicht allein sein wollte, den Ring, der es umschloß, und zugleich die Brücke, die über die Krähenhübel, über den Kirchelberg, über die Roterlehne und über den Buchauer Kanonenweg oder Grenzweg hinüberführte zu anderen Dörfern und Ansiedlungen, ja auch über die Eule, über die Hausdorfer Berge, über die Tuntschendorfer Höhen, über Heuscheuer und alle anderen Gebirgszüge hinweg zu anderen Landschaften, so weit, als das Neusorger Volk hoffte, daß seine Sprache, seine Not und seine Lust dort verstanden und beantwortet werden könnten.

Viel leichter hätte es der Gefahr erliegen können, sich selber als eine bloße Summe von dreizehn Ansiedlungen und etwa sechzig Menschen anzusehen und in soviel Teile zu zerfallen. Aber wenn es regnete oder schneite, regnete und schneite es über alle ihre Felder; wenn ein Gewitter kam, hatten alle den Gedanken, daß es in Neusorge leicht einschlagen und brennen kann, und die Männer zogen sich ihre langen Stiefel an und dachten nach, wo Leiter und Feuereimer stecke, zunächst freilich für das eigene Haus, aber fast gleichzeitig für alle Neusorger Häuser. Und solcher Augenblicke, in denen die Summe immer wieder zur Eins wurde, gab es ebenso zahlreiche, wie das Leben reich ist an Schicksalen.

Wenn jemand in Neusorge verstorben ist, sagen die Neusorger: „Es ist wieder eins von uns da draußen gestorben." Wenn sie mit ihm zu Grabe gehen, so kann dies zwar wie in Städten, in denen kein Volk mehr ist, reine Höflichkeitssache sein, aber ich hatte oft den Eindruck, daß es mehr Anteilnahme am Tode war. Und wenn die Männer dann „ein bißchen" in die Schmiede gingen – unser Schmied war zugleich Gasthausbesitzer –, und wenn sie laut und lustig wurden, meist bis zum Ende ein einig Volk von Brüdern – vor eigentlicher Unmäßigkeit im Trinken bewahrte sie die Armut der einen und die Rücksicht der anderen auf diese –, so war es die verborgene Freude, daß sie nach ehrlicher Gemeinschaft mit dem Toten nun doch noch Gemeinschaft hatten mit den Lebenden.

Ich muß ein gutes Wort einlegen für die „Schmiede". Zum Volke

gehört die Versammlung wie das Schreien zum neugeborenen Kinde. Wo soll sich das Neusorger Volk versammeln? Auf dem Platze unter der Linde? Auf der Wiese? Einen Platz unter der Linde haben wir nicht. Neusorge ist entstanden durch Ankauf der einzelnen Äcker von alten Gutsherrschaften. Jeder kaufte seinen Acker. Wer hätte einen Platz für alle kaufen sollen? Und Acker und Wiese jedes Einzelnen sind so karg bemessen, daß keiner auch nur einen Quadratmeter einbüßen kann. Das ist nicht Geiz. Jeder Halm der Wiese gehört dem lieben Vieh, und wir Menschen haben kein Recht, mehr Halme zu zertreten, als auf dem schmalen Steige wachsen. Der gegebene Ort zu Versammlungen wäre die Kirche. Weit genug wären ihre Hallen. Aber sie ist heilig. Und der Unterschied zwischen heilig und weltlich ist so stark betont, daß es die Neusorger offiziell nie wagen würden, in der Kirche miteinander zu reden. Inoffiziell, wo sie es wirklich nicht tun sollen, bei der Predigt und dem feierlichen Gottesdienste, tun sie es manchmal. Das halten sie für ihr Recht. Das Volk muß sich versammeln. Weil dies aber immerhin eine kärgliche Wahrnehmung ursprünglichsten Rechtes und eine ganz ungenügende Erfüllung innerlichster Notwendigkeit ist, versammelten sich die Neusorger mit den Schleglern gern vor der Kirche, an einem gegenüberliegenden Wirtshaus, und blieben, früher wenigstens, manchmal gern länger dort stehen, als es mit der Gottesdienstordnung vereinbar war. Niemand erkannte in dieser Unsitte das alte Recht und die immerwährende Notwendigkeit. Man wollte die Leute alle einzeln in der Kirche haben. Jeder Versuch, sich als Volk zu behaupten, wurde vereitelt. Das was Volk ist in den Menschen, wurde wie ein Vogel, der von einem Baum zum anderen verjagt wird. Da blieb zuletzt noch das Wirtshaus, d. h. für die Neusorger die Schmiede.

Wohl, wohl, sie hätten sich auch eine ihrer Scheuern auswählen und einrichten können, um dort zusammenzukommen. Aber wo das Volk ist, will es auch zusammen essen und trinken können; muß es auch, einer dem andern, einmal aus Liebe etwas zum Essen und Trinken geben können. Als das neue Volk Israel wurde, die Plebs Dei sancta, es war in einem Speisesaale, es war bei einem Nachtmahl, da hat ein großer Meister des Lebens gezeigt, was notwendig ist zur Volkwerdung. Die Agapen der ersten christlichen Zeit sind in dieser Bedeutung noch gar nicht richtig erkannt. Als man sie wegen einiger Mißbräuche abschaffte, hatte

das eine göttliche Mahl immer noch die Kraft, um nicht nur die einzelnen Teilnehmer, sondern auch das Volk zu ernähren. Es war noch das Brot der vielen; es war noch ein gemeinsames Mahl, Wein und Brot, „feste und flüssige Nahrung" (Justin), und die Empfangenden gaben sich alle den Friedenskuß. Und obwohl jetzt die Eucharistie oder die heilige Kommunion schon sehr stark eine Angelegenheit des Einzelnen ist – wer sie empfängt, umgibt sich mit heiliger Unnahbarkeit gegenüber nicht nur der Welt, sondern auch gegenüber dem Nachbarn, der neben ihm die Hände faltet –, so ist sie doch immer noch das Volkbildende für die Gemeinschaft, die man „das katholische Volk" nennt. Wenn jetzt in der Schmiede einer dem andern eine Zigarre schenkt oder einer für den ganzen Tisch eine Auflage bestellt oder ein kleines Gericht auftragen läßt – es geschieht dies keineswegs immer im Dienste der Trunk- und Freßsucht –, so weiß ich nicht, ob ich mich freuen oder kümmern soll über diesen allerletzten Überrest der alten Eucharistie, über diesen verglimmenden Docht einer alten volkbildenden Kraft.

Mit gemeinverständlichen Vorträgen hat man das Neusorger Volk bisher meist noch verschont. Dazu ist die Kopfzahl zu gering, und wenn einer einen gemeinverständlichen Vortrag halten will, tut er es doch eben nur für eine größere Anzahl von Köpfen. Die Neusorger würden auch nicht ohne weiteres zu einem solchen Vortrag gehen, wenigstens das dritte und vierte Mal nicht mehr. Ja, wenn man sie selbst zum Reden bringen könnte! Wenn man auf sie ebenso aufmerksam und demütig zu horchen bereit wäre, wie sie selbst anfänglich zu horchen bereit sind! Wenn sie sich aber nur belehren lassen sollen, dann schlagen sie mit ihrer Hand am rechten Ohr vorbei, als wollten sie eine Mücke fangen oder wenigstens verjagen und sprechen: „Ach, das hat auch nicht viel Zweck."

Da lob ich mir mehr als alles geistige Licht das elektrische Licht, das seit einigen Jahren unter dem kleinsten Neusorger Strohdach brennt. Niemand wollte uns mit elektrischem Licht versorgen. Da taten sich einige Männer zusammen, gingen von Haus zu Haus, zogen mit einer Kette von Mühseligkeiten die einzelnen Besitzer von Neusorge, Siehdichfür und Neubuchau zusammen. Es wurde, es wurde nicht, es wurde doch. Da habe ich zum ersten Male die Neusorger Männer zusammen gesehen, nicht nur in der Schmiede bei den Beratungen, sondern dann

auch auf den Äckern und Wiesen: sie bauten sich die Leitung selber. Einer half dem andern die Löcher für die Masten ausheben, und willig kamen ihrer sechs bis acht zusammen, um die schweren Masten aufzurichten. Manch gutes Wort wurde dabei ausgetauscht. Keiner nahm sich heraus zu befehlen, aber alle folgten gern. War ein Befehl notwendig, so kam er wie aus aller Munde. Das war die schönste Zeit für das Neusorger Volk. Es war noch Inflation im ganzen Lande, aber die Neusorger haben damals ihr Volkstum in Gold geprägt. Nur ein Nachbar schloß sich aus. Er wollte weiter seine Petroleumlampe brennen. Gerade er ist einer der Treuesten im Neusorger Volkstum. Der alte, längst invalide Bergmann nimmt an allem, was den Neusorgern passiert, lebhaftesten Anteil, der bald den Stempel der Neugierde, bald den des schnellen, tatkräftigen Helfens trägt. Hätten wir eine Post, sie müßte bei ihm sein.

Andere Zusammenkünfte sind Standesversammlungen. Zu allen Häusern gehört eine Ackerwirtschaft von etwa 6 bis 40 Morgen; von der Acker- und Viehwirtschaft leben können aber kaum zwei Häuser. Die Männer treiben daher fast alle noch Nebenberufe: Viehhandel, Zimmerhandwerk, Fuhrgeschäft, Steinbruch, Bergbau. Mehrere Jahrzehnte hindurch bildeten die paar Viehhändler das Schwergewicht. Sie jagten in der ganzen Grafschaft herum, besuchten sogar die schlesischen Märkte, wußten am meisten und waren lange Zeit die einzigen, die Post bekamen. Aber da auch die anderen Kühe im Stalle hatten, hier und da eine alte Kuh verkaufen und eine neue einstellen mußten, brauchten sich alle gegenseitig, und die Viehhändler kamen bald zu einer gewissen inneren Regierung des ganzen Volkes, hatten aber immer etwas Fremdes an sich und unterschieden sich stark von den heimischen Bergleuten und den Zimmerleuten: jene immer unstet, in allen Wirtshäusern daheim, aber bald reich, diese, obwohl sie auch in Nachbardörfern und Nachbarlandschaften ihrer Arbeit nachgingen und von dort manches Geschichtlein mitbrachten, doch immer daheim, stet, arm.

Da wurde der Einfahrtschacht im Langen Grunde, der Zugang zu einem bisher von der Johannes-Baptista-Grube hinter Schlegel befahrenen Tonflöz wieder eröffnet. Das unterirdische Neusorge trat ganz stark in das Bewußtsein der Neusorger, diese Lager des seltenen, feuerfesten Tons, die sich unter fast allen Neusorger Wirtschaften quer hindurchziehen und den Neusorgern lange Zeit eine feste, jährliche Einnahme,

10–20 Mark für den Morgen, brachten. Niemand konnte von dem Tongelde satt werden, aber den Auszahlungstag hatten alle gern, und dieses Geld hatte eine verbindende Kraft, während das Geld der Viehhändler trennte. Viel wichtiger aber war es, daß von jetzt ab die Bergleute das Schwergewicht und die innere Regierung von Neusorge zu bilden begannen. Die Viehhändler hatten alle in Konkurrenz zueinander gestanden. Unter den Bergleuten gab es keine Konkurrenz. Das Dunkel der Grube umgab sie alle. Alle setzten bei jeder Einfahrt das Leben aufs Spiel. Not und Gefahr war ihnen gemeinsam. Eine Kameradschaftlichkeit wie sonst wohl bei keinem Stande entstand unter ihnen; sie ist wie eine gegenseitige Tröstung. Alle sagen sich Du und reden sich mit dem vertraulichen Vornamen an. Wo einer in der Frühschicht vor Ort arbeitet, da tritt in der Mittagschicht ein anderer hin und setzt die Arbeit dort fort, wo der erste stehengeblieben ist; und in der Nachtschicht ein dritter. Ein jeder muß für den Nächsten vorarbeiten; ein jeder übernimmt die Arbeitsstelle des vorigen. Auch das Arbeitsgerät ist gemeinsam. Nur die brennende Lampe nimmt ein jeder mit sich heim und bringt sie wieder.

Gerade dieses Volk der unterirdischen Dunkelheiten bietet alle Frühmorgen und Spätabende der Erde ein zauberisches Volksbild. Wer abends um 10 Uhr auf der Straße von Neusorge nach Schlegel oder besser noch auf dem hochgelegenen Hofewege wandert, ist schon entzückt von dem Lichterglanz der Johannes-Baptista-Grube auf der Höhe zwischen Schlegel und Eckersdorf. Ein dunkles Gewirr von Gebäuden, Schornsteinen, Halden und Schächten am Tage, wird sie bei Nacht wie eine Erscheinung der Stadt Gottes auf dem Berge, das himmlische Jerusalem. Ringsumher die weite Berglandschaft, deren Dunkel vertieft wird durch das Funkeln der Lichterstadt. Dann aber glüht plötzlich ein Licht auf, mitten in der Landschaft, dann ein zweites, drittes. Dort am Habichthübel zwei, drei; vom Siehdichfür, über die Roterlehne, am Rand des Schneiderbauer Busches, bald sichtbar, bald verschwindend, überallher funkelt es. Die Bergleute gehen zur Nachtschicht. Wer sich von dem Zauber des Lichtes bis zum hohen Rand des Langen Grundes locken läßt, in dem der Einfahrtschacht der Tongrube ist, der merkt, daß hier ein echtes Volk sich versammelt. Alle Lichter strömen herbei. Man sieht nur Flammen, keine Menschen. Und sie nähern sich einander, führen eine unhörbare, aber aus den Bewegungen der Lampen erkennbare

Sprache. Sie warten. Da steigt der erste der Nachmittagschichtler auf der Fahrt empor und tritt zu den wartenden Nachtschichtlern. Dann der zweite, der dritte. Ein Meer von Lichtern wird in dem dunklen Talgrunde. Einige Minuten lang wogt es hin und her. Es gibt viel zu bereden zwischen den Bergleuten: Mitteilungen wegen der Arbeit, Mahnungen, Warnungen, alles in kurzen, aber freundlichen Sätzen. Ein Scherz mischt sich hinein, ein Spitzname verdrängt den Taufnamen. Diese und jene Bestellung wird erledigt, dieser und jener Auftrag erteilt oder vermittelt. Alles in der Zeit von 5–10 Minuten. So kurz und inhaltsreich ist selten eine andere Volksversammlung. Dann fahren die Angekommenen ein. Einer nach dem andern fährt in den Schacht. Die anderen aber dürfen heim zu Weib und Kind. Nach allen Seiten zerstreuen sich die Lichter, das Tal entlang, dem Dorfe zu, den Höhen zu; zuerst prozessionsartig, dann immer einzelner, immer einzelner, bis die ganze Landschaft wieder dunkel ist und nur von der Höhe zwischen Schlegel und Eckersdorf die herrliche Lichterstadt leuchtet.

Der Bergbau in diesem Randgebiet des Waldenburger Grubenbezirkes verändert das Bild der Landschaft nicht so stark wie in Waldenburg selbst und wie in Oberschlesien. Die am Tage graue, in der Nacht lichtfunkelnde Stadt auf der Höhe ist eher wie eine Krone der Landschaft als wie eine Decke, die sich über das ganze Gebiet breitet. Und der Neusorger Luisenschacht im Langen Grunde zeigt zwar die ganze Nüchternheit industrieller Anlagen, versteckt sich aber so heimlich zwischen dem hohen Rande und der Erlenreihe am Bächlein, daß man ihn kaum bemerkt. Lange Zeit stand sogar eine einladende Bank vor seiner Tür, und gar mancher aus Dorf und Stadt suchte schon diese verträumte Einsamkeit auf, die dort während der Schichten und an Sonntagnachmittagen herrscht. Die Landschaft gehört dem Grundbesitz, freilich dem allerkleinsten, an dem auch der Bergmann seinen Anteil hat. Aus lauter schmalen Felderstreifen, in buntester Abwechslung von Farbe und Frucht, besteht die Neusorger Landschaft und stellt sich als eine Übersetzung des Neusorger Volkes in die Sprache des geographischen Bildes dar. Viel stärker wirkt der Bergbau auf die innere Bildung des Volkstums. Die erste Einfahrt in die Grube, der erste Weg die dunklen Gebirge hinab, das erste Krümmen des Rückens in den niedrigen Stollen, der erste Anblick der Schrecken und Gefahren, der unheimlich lastenden

Gesteinsmassen, die das stärkste Gebälk biegen und zersplittern, kann den unreifsten Jungen an einem Tage zum Manne machen. Es ist zum Verwundern selten, daß einer nach seinen ersten Ausfahrten spricht: „Einmal und nie wieder!“ Jeder Handwerksstatt entlaufen mehr Jungen als der Grube. In keiner stellt sich dem jungen Menschen Welt und Leben auf einmal so neu dar wie in der Grube. Das Schweigen ist die einzige Antwort, die der stummen Erde hier von den Menschen wird. Schweigen und Lernen! Es verdrießt die Bergleute, daß sie nicht zu den Handwerkern, sondern zu den „ungelernten“ Arbeitern gerechnet werden, obwohl jeder eine harte Lehrzeit durchmachen muß und obwohl viele nicht auslernen bis ins Alter. Es gibt unter ihnen einen Meisterstand und einen Lehrlingsstand, auch wenn die Namen dafür nicht da sind. Die jungen Bergleute müssen sich von den älteren eine Erziehung gefallen lassen, die weit über die Grenzen der Arbeit und Schicht hinausgeht und ein bedeutender Teil der Volkserziehung wird. Da ist keine ausgeklügelte Methode. Ein Scherzwort wirkt mehr als eine ernste Belehrung. Den Bauernsohn, den jungen Handwerksmann kann kein Übermut ankommen vor dem ernsten, schweigenden Mute des bergmännischen Kameraden. Wenn früher ein Bergmann von der Schicht kam, kohlschwarz sein Gewand, sein Gesicht und seine Hände, schwer sein Schritt, die schwarze Lampe baumelnd in der Hand, mitten durch das Grün des Frühlings und den weißen Schnee des Winters, konnte niemand ohne eine ernste Berührung seiner Seele vorbeigehen. „Ein Bergmann, der von der Grube kommt!“ Nichts anderes bildete sich an Worten, aber Unsagbares an Ernst und Kraft bildete sich viel im Volke. Heute haben auch die Neusorger Bergleute Waschgelegenheit in der Grube, und sie freuen sich darüber. Aber wenn es heißt: „Die Bergleute kommen!“ da geschieht immer noch etwas in Leib und Seele des Volkes. Früher, als die tüchtigsten Vorhauer noch zu Steigern emporrücken konnten und trotzdem Kameraden blieben, hatten die Steiger etwas Patriarchenhaftes vor allem Volke, und das jetzt nicht mehr geliebte Lied: „Glückauf, glückauf! Der Steiger kommt! Er hat sein helles Licht bei der Hand . . .“ war ein beliebtes Volkslied.

Den festen Stamm in den Schlegler Gruben bilden die Bergleute, die ein Häuslein und einige Morgen Acker haben und die Künste des Ackerbaues ebenso verstehen wie die des Bergbaues. Der Acker verbindet sie

mit dem anderen Volke. Auf Generationen vererbt sich Bergbau und Ackerbau in derselben Familie. Sechzig bis hundert Jahre sind die meisten Häuser von Neusorge derselben Familie zugehörig, auch wenn sich die Namen öfter geändert haben. Es „kauft" gewöhnlich der jüngste Sohn, weil die Mannesreife der älteren Söhne zu früh eintritt für den Zurücktritt der Eltern. Die älteren Söhne müssen sehen, daß sie in eine andere Wirtschaft einheiraten können – der sogenannte Kinderkauf ist billig; zum *Kaufe* einer anderen Wirtschaft reicht nie das Geld –. Oder sie lernen ein Handwerk und gehen in die Welt, oder sie begnügen sich mit dem knappen Bergmannslohn und ziehen zur Miete. Es ist aber kaum ein Streit zwischen diesen und jenen, da die Wirtschaften so klein sind, daß ihre Erträgnisse kaum der aufgewandten Mühe und dem „hineingesteckten" Gelde entsprechen und da die Vorteile des eigenen Heims auf eigener Scholle dem Lebensalter, in dem sich diese Dinge entscheiden, kaum erkenntlich sind. Der Sohn, der „kauft", muß die Sorge für das Greisenalter der Eltern und oft auch noch „das Kreuz der Familie", irgendein gebrechliches Geschwister, übernehmen. Wenn es wahr ist, daß die ersten Kinder in der Familie noch alle Unausgeglichenheiten des Blutes ihrer Eltern ins Leben tragen, und daß erst vom vierten oder fünften Kinde an die Harmonie der „Zwei in einem Fleische" erscheint – eine These, die gerade im Neusorger Volke oftmalige Bestätigung findet –, dann muß das Vorkaufsrecht des jüngeren Sohnes für die Bildung des seßhaften Volkes von großer Wichtigkeit sein. Sturm und Drang ziehen hinaus in die Welt, mit ihnen Höchstbegabung im Guten wie im Bösen; die ständigere, friedlichere Mittelqualität bildet das heimische Volk.

Neusorge, wie auch alle größeren Dörfer ringsum, hat seit vielen Jahrzehnten die gleiche Einwohnerzahl festgehalten. Es ist nur ganz geringer Zuzug aus anderen Dörfern und Kreisen. Das Volk erhält sich aus dem Schoß seiner gesunden, klugen Frauen. Der Mann ist der Geldverdiener, Mensch ist die Frau, hörte ich einmal einen Nachbarn sagen. Nur bei den wenigen größeren Besitzungen ist der Mann Herr im Hause, sonst ist es die Frau, und der Mann nur draußen. Tage- und wochenlang muß die Frau oft allein das Haus behüten, die Felder bebauen, die Kinder erziehen. Der Mann ist nur Sonntags- oder Nachtgast. Selbst wenn er nachmittags von der Vormittagsschicht heimkehrt, ist er wie ein müder Gast; kann nur einige der Arbeiten verrichten, die für die Frau zu schwer

waren. Hat er Nachtschicht, so muß er einen Teil des lichten Tages verschlafen. Der lebendige Zusammenhang der Arbeiten ist der Faden oder das Gewebe in den Händen der Frau. Die Neusorger Frauen sind fast alle von männlicher Zähigkeit und Entschiedenheit. Nicht, daß ihnen die Männer gehorchen müssen, aber horchen müssen sie auf die Frauen. Wenn der Mann sagt: „Meine Alte" – er sagt es schon, wenn sie noch jung ist – so klingt dies wenigstens ebensosehr nach Autorität, wie wenn die Frau sagt: „Mein Alter". Liebster und Liebste sind sie sich nur bis zur Hochzeit und bis zum ersten Kinde, und auch bis dahin vermeiden sie diese städtischen Ausdrücke in der Anrede; sie sprechen von „meiner Jungfer" und „meinem Kerl". Nach dem ersten Kinde reden sie sich mit „Vater" und „Mutter" an, und wer gut beobachten kann, merkt bald, daß es mehr als Anrede ist. Dem Manne tritt die Frau an Stelle der Mutter, sobald er nicht mehr im Hause der Mutter lebt.

Die Mädchen heiraten sich gern Bergleute. Nicht bloß, weil ihnen die zu erwartende Invalidenrente nach Tod oder Unglück des Mannes wenigstens einen Notgroschen sichert; auch nicht nur deshalb, weil die Frau des zur Miete wohnenden Bergmannes ebenso wie die des Kleinstellenbesitzers lange nicht so sehr Magd und Arbeiterin ist wie die des Großstellenbesitzers – natürlich schützt sie diese Gründe vor –, sondern wohl vor allem deshalb, weil Bergmannsehen gewöhnlich glückliche Ehen sind; ebenso wie Zimmermannsehen. In solchen Ehen liegt der Mann seiner Frau nicht den ganzen Tag „auf der Pelle"; Abschied, Gefahr, Vermissen, Sehnen, Wiedersehen, Verlust und Gewinn wechseln sich oft ab. Der erwartete und endlich heimkehrende Mann ist immer „ein Stücklein Bräutigam"; die erste Stunde nach der Heimkehr immer wieder „ein Stücklein Hochzeit".

Der junge Kerl schämt sich zunächst vor seinen Altersgenossen, eine Jungfer zu haben. Weder Vater noch Mutter noch Freund dürfen es zunächst erfahren. Ganz langsam entzieht er sich dem Banne seiner Kameraden. Er geht Sonntags weite Wege, um in das Haus seiner Jungfer zu kommen. In glückseliger Unwissenheit um die geheimsten Lebensprozesse steht er ganz in der Gewalt des Lebensgeheimnisses. Er weiß nur, daß nun alles anders wird. Als die jungen Burschen noch frömmer waren – zu meines Vaters Freierzeit –, sprachen sie unterwegs gar manches Gebet, selbst wenn sie sonst nicht so gern beteten. Den Kameraden

gegenüber bedecken sie die Zartheit, mit der sie zu ihrem Mädchen und deren Eltern sprechen, mit Frechheit. Je frecher sie sich äußern, desto sicherer meinen sie ihr Geheimnis zu schützen. Wohl halten es keineswegs alle bis zur kirchlichen Trauung aus, aber in den meisten Fällen ist das „zur Jungfer Gehen" keineswegs ein Drauflosgehen, sondern eine Schamhaftigkeit, die erst in der Selbstvergessenheit endet. Hinter dem erwählten Mädchen steht immer noch die schützende Gewalt der Kirche, die viel stärker ist als die Wachsamkeit der meistens verwunderlich gutmütig vertrauenden Eltern. Der Weg zueinander wird freilich oft immer noch zu schnell gefunden, aber er ist siebenmal länger als bei den Menschen, die nicht mehr zum Volke gehören.

Immer erscheint mir der Gedanke an den neuen Hausstand allen anderen voranzustehen. „Wir wollen unsere Päcklein (oder: Krämlein) zusammenschmeißen", das ist die Redeweise, mit der ein junger Kerl seine Absichten zu eröffnen beginnt. Über diese Seite der Ehe wird gesprochen, über die andere nicht. Für das Wort geschlechtlich findet sich im Lexikon des Neusorger Volkes kein Dialektausdruck. Wenn es gebraucht wird, merkt man ihm seine Herkunft an, nämlich die Zeitung oder irgendein populärwissenschaftliches Buch. „Ich habe dich lieb", das klingt wie fremde Einfuhr; „Ich bin dir gut", das ist von daheim. Wenn man wissen will, wie das Volk in der Liebe ist, darf man nicht hören, wie es *über* die Liebe spricht – da sind die Ausdrücke oft frech –, sondern man muß beobachten, wie es *in* der Liebe spricht. Das ist freilich eine Forderung, die schwer zu erfüllen ist. Wie das Volk in der Liebe spricht, versteckt sich wie die Vogelnester im Frühling; man sieht sie erst, wenn ihre Wunder vorüber sind.

Auch das Kinderkriegen vollzieht sich noch in der Welt, die keine Worte hat. Noch ganz ohne literarischen Einschlag. Der Neusorger sieht alle diese Dinge nicht mit den Augen der Dichter; nicht einmal schöne Wiegenlieder kennt er. Es geschieht ihm alles, und er beantwortet es mit Freude. Wo ein Acker ums Haus ist, werden Kinder gern gesehen. Viele Kinder! Der Neusorger sieht in ihnen seine zukünftigen Helfer und Gesellen. Wo der Weg bis zum nächsten Kaufmann so weit ist, braucht man die kleinen Läufer. Tausend Arbeiten sind auf den Feldern, die auf die Kinder warten. Das erste Mädchen wird die Pflegemutter der nach ihr kommenden Geschwister. Es geht in Neusorge schlecht ohne Kinder.

Sie finden sogar den Weg in das Haus des feindlichen Nachbarn, wenn etwas zu bestellen ist. Die Großen sind böse aufeinander. Die Kinder achten es nicht; sie sind gut zueinander und stoßen heranwachsend die ganze Decke der Feindseligkeit durch. In der Redeweise der Neusorger findet sich der Ausdruck: „Um der Kinder willen" so häufig, daß gar kein anderer Beweis dafür notwendig ist, daß die Kinder das Leben des Volkes wesentlich bestimmen. In der großen Welt gibt es tausend Ziele, um derentwillen die Menschen leben und arbeiten, wissenschaftliche, wirtschaftliche, religiöse. Der Neusorger Bergmann weiß ganz gut, wie wirtschaftlich-notwendig seine Arbeit ist, aber er geht nicht etwa an seine Arbeit, um die deutsche Wirtschaft aufrecht zu erhalten, sondern um seine Kinder zu ernähren. Da ist er ganz frei von allen Idealismen.

Das Leben des Volkes unterscheidet sich vom Leben eines einzelnen Menschen, indem jenes quer, dieses längs geht; in diesem Kindheit, Jugend, Freiertum, Mannesalter und Greisenalter nacheinander, in jenem nebeneinander. Man hat zwar auch dem Leben eines Volkes dieses Nacheinander anzudichten und anzubeweisen versucht; beim Neusorger Volke merke ich nichts davon. Da schreit und strampelt es in den Wiegen und Kinderwagen genau so wie vor vierzig Jahren; da geht früh um halb sieben oder im Winter eine Stunde später bald hier, bald da ein Grüpplein Kinder in die Schule, genau wie vor vierzig Jahren; nein, es geht nicht, es steht beieinander, rennt ein Stücklein vorwärts, springt über den Straßengraben und wieder zurück, galoppiert, wartet auf ein Nachkommendes; da schreitet mit schwerem Schritt der Mann daher, da bleibt der Greis in Atemnot ein wenig stehen. Immer noch wie vor vierzig Jahren schläft das Kindervolk in der Kammer oder in einem Bodenverschlag, die Eltern in der Wirtschaftstube und die Ausgedingeleute in dem Ausgedingehäuslein neben dem großen Hause. Nein, ganz so ist es nicht mehr. Vor etwa sechzig bis achtzig Jahren wuchsen neben den Wirtschaftshäusern die winzig kleinen Ausgedingehäuser auf, nicht ganz nahe, sondern meist ein hübsches Stücklein weg; oder wenn ganz nahe, so doch mit besonderem Eingang. Das ist mir immer eine innerliche Plage, wenn ich diese Häuslein sehe, soviele ihrer noch stehen. So klein sind sie. Nach einem Leben voller Arbeit, die immer die Scheuern und Ställe erweiterte, kommen die Auszügler auf einmal aus mit einem solchen winzigen Häuslein. Ihr Leben hat Platz darin. Es will aber nicht

mehr durch dieselbe Tür, durch die nun die jüngeren Besitzer schreiten. Die Alten wissen, daß sie sich mit den Jungen nicht in Frieden vertragen können. Sie haben Lebensweisheit genug, um zu wissen, daß die Liebe und der Friede Entfernungen brauchen.

Die Kinder sind in allen Höfen daheim, tummeln sich auf allen Wegen und Steigen, wundern sich höchstens, wenn sie einmal von einem Fleck vertrieben werden; – die Männer und Frauen beschränken sich streng auf ihr Haus, auf ihre Äcker und Wiesen; – die alten, greisen Menschen bergen sich in ein Hüttlein, das nicht allzuviel größer ist als ein Sarg.

Heute stehen die Ausgedingehäuslein und die Ausgedingestuben von Neusorge alle leer. Die Häuslein stehen wie Ruinen da; ihre Strohdächer vom Wind zerfetzt, ihre unteren Balken verfault, so daß sich das Dach immer mehr senkt. Oder sie werden als Pferdestall, Geräteschuppen benutzt, dienen auch als Schlafraum für die Kinder; die Ausgedingestuben ebenso. Ich muß oft darüber nachdenken, denn vor meinen Fenstern steht die Ruine des Ausgedingehauses unseres Nachbarn. Lange Zeit sind sie nie von denen, die in ihnen den Feierabend ihres Lebens verbringen wollten, bewohnt worden. Lange Zeit beherbergten sie Mietsleute, unstete Männer, zarte, gebrechliche Frauen, von irgendwoher. Die Neusorger dürfen sterben, sobald sie ihre Arbeit getan und ihren Acker einer jüngeren Hand anvertraut haben. Niemand baut sich heute ein Ausgedingehaus, als ob alle die letzten Besitzer ihres Grundstückes zu sein meinten. Oder die alte Furcht vor dem Unfrieden mit den neuen Besitzern hat ihre Kraft verloren. Die alten sind zufrieden mit einem Stüblein im großen Hause und gehen durch dieselbe Tür wie die Kinder und die Großen.

Schnelle Schritte, bedächtige Schritte, mühsame Schritte überschreiten die Pflastersteine vor der Tür. Wäre dort ein Uhrwerk angebracht, so müßte das Zifferblatt drei Zeiten zeigen. Ich sah einmal als Kind unseren Nachbarn den Wassersteig entlang rennen. Das war mir etwas ganz Ungeheuerliches, einen Mann rennen zu sehen. Und lange mußte ich nachdenken, warum die natürliche Fortbewegung der Kinder das Hüpfen, Springen und Rennen, die der Erwachsenen der bedächtige, breite, schwere Schritt, die der Alten aber fast ein immerwährendes Stehenbleiben sei. Der Kindertag dauert zwischen Aufstehen und Schlafengehen nur zwölf Stunden, ist aber ewig; ewig lang die Sommer, ewig lang die

Winter. Ereignisse aus dem vorletzten Jahrzehnte liegen in tiefer Vergangenheit; ewig dauert es bis zum Heiratenkönnen, nach dem sich der Neusorger Junge frühzeitig sehnt. Der Tag der Väter und Mütter dauert vom Aufstehen bis zum Schlafengehen achtzehn Stunden, geht aber so schnell vorüber, daß oft die Klage laut wird: „Ich habe halt gar keine Zeit" – die Großväter konnten noch die Bibel lesen, konnten Bauerntruhen malen, konnten figurenreiche Weihnachtskrippen schnitzen und hatten beim Tode doch mehr Gold und Silber, als ihre rastlos tätigen und besorgten Enkel –. Der Tag der Alten dauert vierundzwanzig Stunden; sie können nicht mehr schlafen, ohne jede Stunde schlagen zu hören, während die Kinder gar keine Stunde, die Väter und Mütter die zwölf Arbeitsstunden schlagen hören. Nur die Schmerzen und Gebrechen vermitteln dem Alten noch die Vorstellung einer langen Zeit. Darum leben sie noch, weil sie leiden. Wenn sie nicht leiden, geht die Zeit fern von ihnen. Sie leben nur noch in der fernen Kinderzeit, denken nur an vergangene Ernten. Auf ihrem gegenwärtigen Wege ist keine Zeit mehr.

Die heutige Neusorger Jugend kennt kaum mehr einen Großvater oder eine Großmutter. Ihre Väter und Mütter sind alle in der Vollkraft der Jahre. Es geht von Munde zu Munde, daß der fünfjährige Herbert, von unserem Nachbar der Sohn, gesagt hat: „Der Erich – sein älterer Bruder – muß acht Jahre in die Schule gehen. Ich werde nur einen Tag in die Schule gehen, dann werde ich Vater!" oder: „dann werde ich grau".

Ich freue mich, daß der Fluß des Volkstums durch Neusorge geht. Wo man sonst von Volkstum spricht, ist es oft nur ein Kanal, der seine Wasser von anderen Flüssen bezieht. Der Fluß ist eine Gnade für die Landschaft, das Volkstum für die Menschheit. Das Volkstum kann austrocknen oder versumpfen. Es ist nicht überall und nicht allezeit gegeben. Es ist wie alle Gnaden. Wer irgend etwas davon versteht, versteht es eben nicht. Wer es gar machen will, hat es nie gesehen. Man kann immer nur vergangenes Volkstum nachmachen. Aber nachgehen kann man den lebendigen Quellen des Volkstums, fließen sehen kann man es, wenn es fließt. Das Volkstum kommt über die Menschen, wenn die Stunde da ist. Es kann gerufen werden, wenn es nahe ist. Volksbildner sind nicht absichtssichere Kunstgewerbler, sondern Propheten oder überwältigte Künstler.

In meinen Büchern lebt es, sagt man mir zu meiner Freude. Es lebt

wohl auch in mir. Und in mir lebt es so, daß ich sagen muß: eine seiner stärksten Quellen ist die katholische Kirche, zu der vor vierzig Jahren ganz Neusorge gehörte und zu der es jetzt noch gerechnet wird. Vor vierzig Jahren war noch kein Haus in Neusorge, aus dessen Tür nicht Sonntags früh eine Anzahl feiertäglich gekleideter Menschen trat, um in die Kirche zu gehen. Von der Höhe der Roterlehne aus war es ein schöner Anblick, diese feierlichen Gruppen auf der Straße und auf den Bauernwegen dahinziehen zu sehen. Manche Wege führen heute noch den Namen Kirchsteig. Zur Kirche hatte man das Recht auf dem kürzesten Wege zu gehen, auf dem man sonst zwar auch ging, aber nicht mit Recht. Zur Kirche wie zum Grabe, meinte man, dürfe kein Umweg sein und kein Zurück. Da durfte man auch an dem Rande eines Obstgartens entlang gehen, wo sonst kein Weg war. Selbst der breitspurige Leichenwagen behauptet jetzt noch das Recht, durch Gras und Klee zu fahren, wenn der Besitzer nicht vorher einen genügend breiten Streifen freimäht. Auf ebensolchen Wegen kommt das Volk auch von den anderen, rings um das Dorf und seine Au liegenden Siedlungen. Ein Strahlenstern wird, in dessen Mitte die Kirche liegt. Wie eine Henne liegt sie da mit ihrem breiten Dache und lockt mit ihren Glockentönen die Küchlein weit und nah, um sie mit ihren Flügeln zu decken. Manche Häuser wurden ganz leer; in manchen blieb nur ein Wächter, oft auch fürs Nachbarhaus zurück. Auf den Feldern sah man Sonntags früh und vormittags niemanden. Das ist nun anders geworden. Es gehen noch viele Leute in alter Treue zur Kirche, aber es ist Erfüllung des Gesetzes, es ist keine Selbstdarstellung des Volkes mehr. Manchmal finden zur Kirchzeit gewerkschaftliche Versammlungen statt, die einen Teil der Männer an sich ziehen. Ein anderer Teil des Volkes sondert sich ab und besucht die Konventikel der in letzter Zeit eingedrungenen Sekten, deren Anhänger die eigene Gemeinschaft so stark betonen, daß die Volksgemeinschaft gelöst wird. „Der und der gehört nicht zu uns; der gehört zur Welt", sagen sie. Während die Gewerkschaftler solches nicht tun, wohl aber die Volksgemeinschaft als Ganzes von der Kirche loslösen, obwohl ihre Mitglieder im einzelnen noch Kirchgänger blieben. Ich weiß auch, daß früher jeder Neusorger seinen Lieblingsplatz in den Bänken des Kirchenschiffs oder des Sängerchores hatte. Auch wenn einmal die Bank schon voll besetzt war, – er mußte noch hinein; auch wenn er hinter den Pfeiler

geriet; auch wenn in der nächsten Bank noch bequemer Platz war. Vielleicht nicht bloß deshalb, weil er an die Schnupftabakdosen dieser Bank gewöhnt war; aber auch deshalb, denn da sich die Menschen in der Kirche keine andere fühlbare Liebe erweisen können, so müssen sie es mit der Dose tun, die heimlich von Hand zu Hand geht. Vom Gottesdienst verstehen die Kirchgänger nur noch die großen Züge. Die Liturgie, d. h. das Volkswerk, ist Hierurgie geworden, d. h. ein Werk, für das ein besonderer, studierter und geweihter Stand da ist und an dem das Volk nur durch Dasitzen und Dabeisein teilnehmen kann; durch Mitbeten, wenn man das mühsame Studieren in den Gebetbüchern ein Mitbeten nennen kann. Trotzdem empfangen die Leute im Gottesdienst noch eine starke volkbildende Kraft aus dem feierlichen Beieinandersein. Kirche und Volkstum haben für die Neusorger noch nicht allen ursächlichen Zusammenhang verloren. Es ist noch viel Zusammenhang aus Großväterzeit ererbt. Was unser Pfarrer verkündet auf der Kanzel und tut auf dem Altare, das ist noch keine religio depopulata. Wird es auch nicht sein, solange Bauernsöhne wie er die Mehrzahl im Klerus bilden und, wenn sie auch über alle Höhen des philosophischen und theologischen Studiums gehen mußten, doch in der Praxis wieder in den Bann des Volkstums geraten. Es ist aber eine Wandlung unterwegs. Nicht mehr das volkreiche Land schickt die meisten Kandidaten der Theologie und der Seelsorge zu, sondern die Großstadt, wo viele Menschen sind und wenig Volk. Der Sohn der Großstadt wird dem Volke nicht mehr erscheinen als sein eigener, geweihter Teil, sondern ganz als Sendling einer Kirche, die verehrungswürdig aus der Ferne kommt, vom Himmel her, wie die Geistlichen sagen. Dann kann sich auch für Neusorge die alte Prophetie von der religio depopulata erfüllen. Volkstum ist eine Gnade, die sterben kann wie alle Gnaden. Sie ist eine gratia gratis data: Nur wer sich ihrer freut und dankbar ist für sie, empfängt sie und kann sie weitergeben.

FLORENS CHRISTIAN RANG

DAS REICH

(Aus dem nachgelassenen Werk „Shakespeare und unsere Religion")

Stand und Sturz eines Volk-Baues abhängt nicht nur von seinen baulichen Gedanken, seinem Grundriß, seiner Architektur und Größe; noch nur von der Beschaffenheit des Materials, von der Blutgüte des Volkleibs. Sondern ebensowohl von der Güte des innern Verbands, von der rechten Fugung, Mörtelung und Zimmerwerks Verzahnung und Verzapfung. Hieran hat es uns gefehlt; drum haben wir das Erdbeben nicht bestanden. Am errichteten Gebäude läßt sich das nicht nachbessern; aber hinter oder vor seinen Mauern läßt sich neues, besser verbundnes Mauerwerk aufführen –, langsam, gestört vom täglichen Betrieb, den es stört –, das fester die Menschenseelen zusammenkittet. Danach kann der Staat der brüchigen Teile, der nur durch den Druck zusammengehaltenen Massen, abgebaut und das Gemeinschaft-Staat-Haus unter Dach gebracht werden.

Indem dies wir wollen vorbereiten helfen, dürfen wir freilich nicht wähnen, dies erreiche sich von selbst in glücklicher Entwicklung des Volks. Es erreicht sich nur im engsten Verband. Von dem aus die Wirkung aus dem Privatleben ins Ganze nicht ohne weiteres einspringt. Täuschen wir uns nicht über die Schwere solcher sittlichen Wende! Aber verzagen wir auch nicht! Umstände rücken uns an, die uns Hoffnung geben. Nicht solche aus uns, aus unserer sittlichen Kraft; wie sollte diese aus sich sich gewandelt haben? Aber Hilftruppen ziehn zu uns aus Vergangenheit und Gegenwart. Wir können aufholen. In unseren Spaltungen besitzen wir jetzt, was andere Völker vorausbesessen: den inneren Feind. Feindschaft ist Boden werdender Gemeinschaft. Jene Völker waren feindlich gemischt. Immer neu überflutet von auswärtigen Eroberern; in England kamen über die Kelten Römer, Angelsachsen, Dänen, französische Normannen; in Frankreich, in Spanien, ähnliche Schübe. Das wurden die ersten Nationalstaaten; jeweils mußte eine bislang herrschende Volkschicht ihre Berechtigung und Lebenskraft überdrungenen neuen Herrschern beweisen, ohne Waffen, in friedlicher Auseinandersetzung. Uns Deutschen ward Volk-Mischung von außen im Großen nicht zuteil; Römer, Normannen, Ungarn, Mongolen haben nur Ränder unseres Landes besetzt, ja besetzt nur die Römer, die andern nur gestreift. Die Kelten vor uns im Land wanderten aus, wurden verdrängt; die anderen Vor-Einwohner zu Hörigen verdrückt, so

tief, daß sie das Streben nach Gleichrecht vergaßen. Ähnlich die Slawen in den kolonisierten Ostmarken. Bis in deren jüngsten in jüngster Zeit die Polen und Böhmen den Spieß gegen die Deutschen umkehren möchten. Deutschland war im wesentlichen sitzengebliebene Mitte; die leer gewordene Wabe der Ausschleuderung ihrer Völkerwanderungen. Eben diese entspannte, unerarbeitete Gemeinschaft des Deutsch-Wesens erkühnte, befähigte es, zur Nation abendländischer Katholizität sich zu erbieten. Jetzt sind wir gespannt; schärfer als die Völker nationaler Schicht-Mischung: mit Feindschaften mehr als geschichtlich-äußeren Herrschgangs: inneren Setzens und Zerreißens von Ideal! Kann Freundschaft solche Parteiklüfte unter sich zwingen, nicht umschleichend, nicht zufüllend, aber grausamere in sich selb herbergend und unterzwingend, wodurch sie jene als minder trennende erweist, dann ist im Volk Kitt der Hoffnung entstanden, daß er auch binden wird Volk als Ganzes und Völker-Vielheit. Aber eh wir vom Umblick versuchen zum Ausblick überzugehn, nottut tieferer Einblick in die Gottwidrigkeit und Gottgemäßheit deutscher Seelen-Verfassung.

* * *

Deutscher –? vor allem müssen wir uns sagen: die Reich-Idee der Menschheit-Einigung ist Gemeingut. Schon nur auf das gechristlichte Europa gesehen: Italiener, Russen, Griechen stehen oder standen wie Deutsche zum Reich gegenüber dem Staat. Volk-Träger auch sie katholischer Gemeinschaft: römischen Papsttums, morgenländisch-griechischer Kirche. Ungedacht hier ihr gegen uns viel Wesen-Verschiedenes: gleich uns können auch sie, nach tausendjähriger Geschichte, sich nicht hingeben an die Idee des Nationalismus, ohne sie auszuarten zu brutaler Verleugnung des menschheitlichen Reichs. Jene ursprünglich nationalen Volk-Staaten, wie der Engländer, Franzosen, Spanier, bekämpften die Reich-Idee nicht, sondern ihre Ausartung im Cäsar-Papst-Reich. Weshalb ihr Nationalismus des Humanitären nicht entbehrt. Aber freilich, Ur-Träger der Reich-Idee sind sie nun nicht. Die noch will, gereinigt, vorgetragen werden in Zukunft.

Denn aufgebrochen ist der Bankrott der bloß nationalistischen Idee. Der bloßen Reich-Idee zwar nicht minder. Und jedes Versuchs, den Gegensatz zu verleimen. Kein Gesellschaft-Programm, kein internationales, kein nationales, das nicht vor dem Blick der geschichtlich Er-

fahrenen hohl grinste als fleischloses Gespenst, dem nur unerfahrene Jugend – einzelseelische oder junger Volkschichten – noch Leben anschwärmt. Außer Wähnen, keine Idee vorhanden, unsere Völker zu steuern! Aber in diesem Bankrott ist aufgebrochen offen Anarchie. Selb-Widerlegung allen Gesellschaft-Zustands. Das Gegenteil von Anarchismus: die auch ihn widerlegt, dieweil er sie widerlegen will: da er ihren Nicht-Zustand wieder zuständlichen will. Ich verstehe aber hier unter Zustand nicht tatsächlichen Bestand, sondern ihn als den zuständigen, als der in sich Recht hat. Was abzumessen ist nur an einer Idee; nur im Glauben an sie kann er sich als Recht meinen. Unser tatsächlicher Bestand notleidet an rechter Idee. Die je von ihm gewählten widersprechen ihm, oder er ihnen,–was auf eins herauskommt. Im Recht und aus der ewigen Wahrheit zu sein – dies Bewußtsein steht weder hinter Reich noch hinter Staat, weder hinter einer ihrer gewesenen Formen noch hinter einer der von heutigen Parteien erstrebten, von Parteien sei's innerhalb eines Volks sei's die aus Völkern bestehn. Es bleibt nichts übrig als ideenlos zu leben, ohne Glauben an Wahrheit und Recht, – die Rolle des heutigen Bürgertums – oder geschminkt mit zu billigem Glauben an Wahrheit und Recht–die Rolle der heutigen Arbeiterschaft –; oder dem Leben zu entfliehn: die romantische Linie, zu der namentlich auch die Kunst dienen muß; oder aber durch das Leben ein Neues ins Leben zu heben, das voll Rechts und Wahrheit.

Wohin Blick und Schritt lenken, diesem Weg zu? Fehlschritt kann Tod sein.

Der Ausweg, den Anarchismus aus Anarchie finden will, zeigt die falsche Richtung. Sein Programm steht auf der Idee der Gewaltlosigkeit. Aber sie ist kahles Nein. Als lebenbindendes Ja einsetzt er die Liebe. Aber zwischen wem? Zwischen Zufalls-Menschen, Nachbarn des Geschicks der Herumschleuderung. Mit andern Worten: zwischen den Atomen des Reichs. Die Gewaltformen der Menschheit erst atomisiert, sollen die freien Ur-Teile sich freiwillig verbinden. So fortlebt die Reich-Idee in der der Gewaltlosigkeit. Die falsche Reich-Idee. Das anarchistische System, scheinbar zersetzendst, ist schlimm-konservativ. Gerade das zersetzt es nicht, was offenbar zersetzt ist: das System – die Systematisierung des Lebens durch Idee. Nicht die Gewalt, wie jene sie verstehn, als eine von körperlichem Schlag, Stoß und Druck, sondern die gewaltigere Urge-

walt des Geist-Überwaltens, der Geist-Herrschaft, ist die Wurzel des Übels. Das ist, was Anarchie lehrt, gegen die Lehre des Anarchismus. Der den Bankrott der Ideen wieder zur Idee macht, das Entsetzen der Unmöglichkeit zu einer lieblichen Ordnung, – eine Frechheit des Geists, die seine Göttlichkeit zur Gottwidrigkeit macht. Und die einwohnt aller Art von Geist-Herrschaft; alle Geist-Herrschaft herrscht mit bankrotter Idee. Sie macht zu Verordnung, was Mißordnung ist, weil sie die Wahrheit nicht wahr haben will, daß es Mißordnung ist und solche Mißordnung, gegen die Denken nicht hilft. Denn denkend, von oben her, geben sich diese Ideen, die unsere Zeit organisatorische nennt, obwohl sie auch nicht das kleinste Organ im Leib eines Lebewesens damit organisiert. Unleiblich, geistig im Sinn der Weltflüchtigkeit, regieren die Kopf-Ideen von oben her – von oben auch bei den Klassen, die von unten aufstoßen; auch sie stoßen köpflings mit nichts-stoßenden Ideen, die je mehr sie sich bauend dünken, je mehr nur zerstoßen; kopfgedanklich auch bei denjenigen Ideen, die vom Herzen einst quollen; dann aber wurden auch sie Überlegenheit des Geists. Alle organisatorischen Ideen sind überheblich; von oben her weltordnend aufspielt Mensch sich als Gott.

Ja verspielt Gott. Gott wird durch Idee Götze. Lebenlenkende Idee – auch wenn sie sich beschränkt auf Innen-Denken und -Wünschen – anmaßt Absolutheit. Bestand wird zu Zustand absolutiert, die Welt ihrer Erfüllung zugeführt, als ob Menschengeist des zuständig sei. Der darum die Überhebung auf Gott überwälzt: den Geistes-Bestand, drin der Mensch sich befindet und den er gedanklich als ihm rechtes befindet, erklärt er für den gottgerechten Zustand. Er fälscht damit Gott zur Gottes-Idee. Oder zu welcher anderen, die er nicht mehr Gott nennt. Aber diese wie jene, und gerade die Gottes-Idee, die höchste, zentrale, ist Gott-Lästerung, Vergötzung. Kein ärgerer Moloch hat noch das Maul aufgesperrt, als die Vergottung der Herrschsucht zur Geistes-Herrschaft. Die Welt wird zum Teig, draus der Geist Kuchen backt – so wie sie dem Gaum des Geistes munden.

Hier liegt der Frevel der reichischen Idee. Gottes Reich wird mit Geist zu errichten gesucht. Und jedes geschichtliche menschliche Reich, jede ausgedachte Menschheit-Organisation, trägt diesen Charakter eines Gottes-Reiches, das Gott zu nah tritt. Jedesmal soll Welt „civitas dei" werden, mit gewaltsamem oder mit geistsamem „coge intrare". Dann

wird Welt geewigt, ihre Geschichtlichkeit gelöscht, ein inliegendes Wachstum vor der Frucht eingeerntet und die Zeit aus der Schöpfung herausgeworfen. Denn Zeit wird sinnlos, wenn ihr Verlauf zum Zeitpunkt eines Ziels führt, zu dem der Zeitlauf die Linie des Wegs: Zeit kann nicht beides sein, sowohl Punkt wie Linie. Die Ewigkeit eines gottesreichischen Zustands wird als Querschnitt vom Geist mitten durchs Leben gelegt; im Namen Gottes tötet Geist Welt und Gott: macht den Bestand einer Zeit, idealisch erträumt, zum Zustand und Schluß. Das gilt auch von denjenigen idealen Organisationen (verwirklichten oder im Geist einbehaltenen), die ihrerseits leugnen, absolut sein zu wollen, die nur einen Ausschnitt des Lebens wollen ordnen, zeitweilig vielleicht nur, aber eben „organisatorisch". Im Gegensatz von: „praktisch-verwaltend" („philosophisch" gegen „künstlerisch" – könnte man auch sagen). Sie haben ihre Kraft nur in Kraft der Idee, daß überhaupt Idee berufen sei, Welt zu erbaun, und nicht bloß Welt-Stücke. Welt wird durch ideale Entwicklung um ihre Entwicklung gebracht: um diejenige, die über aller Idee liegt, um ihre apokalyptische. Die das Wunder ist und die vor dessen Eintritt es nur durch Gleichnis prophetisch offenbart und verhüllt. Welt wird, wenn Geist sie nach Idee formen will, wie immer ideale Welt, dennoch bloß Welt; sie bleibt in ihren Bedingungen; sie wird nicht grundneu. Im Geist wird sie betrogen um ihre Wiedergeburt. Um die Leiblichkeit der Auferstehung. Um den Gott, der aus nichts schaffen kann (die alten Formeln sind immer noch die besten), und nicht bloß sein selb Auswirkung ist. Im Hochmut des Geists, kraft Geists könne Mensch Welt schaffen, zurechtschaffen, abschneidet der Mensch seiner Welt die Neu-Schöpfung. Den anderen Äon. Darin Zeit und Ewigkeit sich als Wunder vereinen.

* * *

Wieder stehn wir am Kreuzweg pneumatischer und messianischer Deute. Die geistigen Ordner der Welt scheinen mit Leichtigkeit mich zu widerlegen mit dem Satz „Gott ist Geist"; ich verleumdete die Idee und die Lehre von ihr, als ob Idee menschliches Gedankengebild sei: da vielmehr sie in sich wese und die Gedanken erst bilde. Ich will mit Plato und Jesus antworten, gegen Aristoteles und Kirche. Von denen Schule, Schullehre und Schulmeisterung der Welt sind Ableger. „Gott ist Geist", sagt nichts anderes als: „Welt ist Anarchie", nach Jesu Spruch: „der

Geist geistet wo er will (der Braus braust wo er will)": Gottes Atem-Geben und -Zurückziehn ist Gottes lebendige Freiheit und das Gegenteil von Ordnung-System. Erzeugen will er; wie die Genesis ihn malt: brütend über der chaotisch-ungestaltigen Flut. Aber was er erzeugt, ist nicht sein Reich, sondern sein Bild: das Menschenbild. Es gibt keinen Plan, nach dem Menschen werden geboren oder nicht geboren; keine Ursach, daraus etwa der Weltäther jene Kreiselung beginnt, in der Weltkörper sich ballen; jedes principium individuationis versagt; und so versagt vor der Schöpfer-Freiheit, den schöpferischen Geist in Ordnung zu denken. Denn darin steht des Geists Schöpferisches: jedesmal verweht er das Daseiende, dieweil er aus Ursein in Ursein weht. Irrste Schwärmer, gröbste Stoffler wissen mehr noch vom Geist, als die Geistigen, die Idealisten, die Ideologen, die Geistes Bezeugung nicht dulden wollen, weil er ihnen die Herrschaft *ihres* Geists raubt; die darum das Pneuma ihrer Logik unterwerfen. O sie tun, als wären sie die Hochflieger der Menschheit, nur von den geistlosen Unteren in ihrem Hochflug unverstanden, und sind grad die Niedrig-Flieger, die sich unten verkriechen, in Menschenhöh, in Höhe von Menschengedanken, in banger Angst vor den wilden Sturmstößen des Geists, des unberechenbaren, revolutionären, und vor seiner sanften, heimlichen Schmelze alles Gefrorenen, Festen, Faßbaren. Wovon die Enthusiasten doch wissen, und dürfen sich berufen auf Propheten und Apostel; die den Geist nicht gedämpft haben, sondern geschüttelt wurden von ihm in Wehn der Geburt, wie ein Weib, das auch wider Willen, Denken und sonstige Lebens-Ordnung gebiert. Jene Geistigen aber abtreiben sich die Wehen, um Ruhe zu haben – Ruhe, Beruhigung in dieser entsetzlichen Welt, deren Unvollkommenheit in Krämpfen wider sie schreit, und der sie statt Gebärens ihr Tränklein verschreiben! Zu welchem Behuf sie sich vergreifen an der Idee.

Denn freilich – Idee ist ganz Ruhe nur, wie Pneuma ganz nur Aufregung. Man koche sie beide zusammen in einem Topf – Aristoteles hat das Rezept ordiniert; nur muß, daß die Mischung scheine zu gelingen, dem widerspenstigen Geist-*Hauch* der gefügige Geist-*Sinn* untergeschoben werden, der dem menschlichen Denken entsprechende Nus –: diese Latwerg beruhigt den Geist von den Blähungen und stillt ihn zu dem Geist der Ordnung; macht „Geist" zur „Geistigkeit", wie wir fortan sagen werden. Die Idee, die heilige Schau des Ewigen, wird dann aus der

denkenden Gelassenheit gerissen und ausgenutzt zu einem Schub der Bewegung – zum Gegenschub der stürmischen des Pneuma. Aber die Schau des Geistes in der „dritten Erkenntnis" – um mit Spinoza und vielen Mystikern zu sprechen – verliert durch Teilnahme an Bewegung ihren Sinn. Wenn die glänzenden Augen der Seher hinter den fliehenden Nebelschleiern der Zeit und durch sie schauend von den Formen des Seins ahnunggebende Umrisse und Lichtpunkte sehn – und wenn sie nicht etwa hinter Nebelwogen eine Gebirgkette sehn, die nur darum unwogend, seiend-ewig scheint, weil Menschenauge zu kurz ist für die Riesenwellenlänge der Zeiten, in denen Seins Oberfläche zu Tal und Gebirg schwingt, also daß jene doch nur wieder Werden und Vergehn sähen –: dann sehen sie eben das Werden entwerdend, und nehmen nicht aus ihrer jenseitigen Schau die Ermöglichung, diesseitigen Stand zu verändern. Das Reich der Ideen ist nicht regulativ. Ist nicht „Reich".

Selbverständlich muß Einheit gesucht werden, aber nicht auf der Fläche des Daseins. Nicht in der Topie, sondern in der U-Topie; nicht in dem *ὀν*, das *οὐχ ὀντως ὀν*, sondern in dem *μη ὀν*, das *ὀντως ὀν* – im Lande Meon, von dem Spitteler singt. Solang freilich Utopie das Narrenland der Geistigen, ist es närrisch, von seiner Wirklichkeit zu reden; und so bleibt nur die topische Wirklichkeit zu sehn (die von der utopischen aus die utopische ist): die Dinge als die verstreuten Glieder einer Idealität, die sich nicht zu sehn, nur zu suchen gibt. Das eben aber ausmacht den pneumatischen Weg: der immer neue vergebliche gottlose Versuch, daseiende Welt zum Reich Gottes zu machen; dies Kriseln und Kreißen ist des pneumatischen Äons. Denn allerdings hat Geist-Wehen die Richtung auf Einheit; die Ideen aber tragen keine Richtung in sich. Alle Stöße des Geist-Wehens suchen ihr Ziel, aber alle, die eine Idee als Welt-Ziel vorstoßen, insbesondere die Reich-Gottes-Idee, stoßen Weg zwar, aber das Ziel erstoßen sie nicht. In logischer oder phantastischer Form verstoßen sie wider die Heiligkeit des Geists, wider die absolute Welt-Ungebundenheit Gottes, die sogar Welt-Vernichtigung ist und die tödlich abweist den Frevel, Gottes Wesen und Walten zu binden, auch nur denkend oder träumend in Geistigkeit. Pneuma ist ein Wort, gekleidet in ein Bild (des Atmens), aber kein Begriff und keine Idee; weder denk- noch schaubar, auch nicht intuitiv. Denn dies Bild gibt sich selb als bloße Herablassung des Sprechens; Menschen-Atem betrachtend er-

sehen wir aber, daß göttliches Pneuma grund-anderes ist. „Pneuma" ist einzig religiös zu verstehn; das Wort hat seinen Sinn nur im Kampf wider Gnosis – deren Geistigkeit den Gottgeist begreifen will. Ausgedrückt in der Sprache unseres Erkennens und Ahnens spricht in diesem Wort Pneuma, Geist, Gott selb-enthüllend Undenkbares, Unahnbares, – undenkbar, unahnbar soweit als er es nicht gibt zu denken und zu ahnen. Nur ihm selb, dem heiligen Geist, im prophetischen Wort und in dessen Urkunden verdankt unser Geist, was von Geistes Weg und Ziel sich läßt sagen. Daß er nämlich auf den Christus, auf den Messias, hinweist.

Dahingestellt noch, was der Christus-Name besagt, außer: Nein! zur Idee als geistigem Prinzip, prinziploses Ja! der Leib-Schöpfung des Geists. Der Geist zielt auf die gottmenschliche Person, auf die gottweltliche Person. Nicht aber schafft sich die Geistigkeit in die Leiblichkeit ein, – so sagend lossagen wir uns aus den Schranken des Pneuma, und zusagen es und uns wieder der Gnosis. Rückfall in die Sünde wider den heiligen Geist! Nicht um .....keiten handelt es sich, nicht um Universalia, sondern um das, um *den* Singularis des Wunders. Um den Gott, der, was Gott sei, offenbart darin, daß er Fleisch wird, die Fülle und Enge seiner eigenen Schöpfung, und der ihr trotzdem die Frage abschlägt: Cur Deus homo? und so ganz allein bleibt, daß gerade sein Offenbaren uns den leiblichen wie geistigen Grund unter den Füßen wegzieht und die Welt in den Abgrund eines Geheimnisses versenkt, das weder Mystik bloßen Geheimnisses ist noch sich einem ordnenden Denken entrollt. Das auch nicht in der Schöpfung als aus ihr sich offenbart, als ihre Wesens-Mitgift. Sondern ist als ein Sonder-Ding in sie hereingegeben, so hart von Kontur, so sperrig gegen Allgemeinerung wie irgendein Erd-Ding oder eine Idee. Wie wir anfangen zu begreifen, daß die Zeit kein Gleichfluß, sondern verschiedene Dauern, daß der Raum keine Leerheit, sondern Krümmen und Felder, so heut auch vom Gottes-Geist, daß er in Formschaft sich gibt. Der Geist bläst sich nicht in Verblasenheit aus, der göttliche nicht. Was – wo er sei, darüber statthat keine Rede; sie machte ihn wieder Teil menschlichen Geists; der Logos wäre unter die Logik gebeugt. Es gibt keine Logik des heiligen Geists, keine Vergewisserung des Glaubens, keine Theo-Logie. Als welche Gottes Lästerung ist. Systematische Theologie. Die mehr sein will als Lernen an der Lehre des fest-umschriebenen Wortes. Das sich spricht, außerhalb von Sinn und Verstand, von Sittlich-

keit und Vernunft (denen es bloß die Hoffnung gewährt, sich schließlich anzuschließen), im festen prophetischen Wort, hie gesämt im Logos spermatikos, hie blühend aus prophetischem Mund, hie gekapselt als Frucht in Urkunden heiliger Schrift. Dies alles wieder denkfern umweht, verbunden, und doch nicht zu System, von dem Geiststrom der Überlieferung, die wieder das Göttliche ins Menschliche verhüllt, ins Klein-Menschliche oft, ja ins Gottvergessene. Dies Pneuma, einzig dies, so prophetisch bedingt (im Vollsinn von bedingen = binden an Dingform), sonst weder Geist noch Idee, spricht von der Christus-Person als Ziel der Welt. Pneumatische Deute, im falschen Sinn, sucht dies prophetische Wort zu übermeistern und den Geist-Weg der Menschheit ohne den Ein-Menschen zu deuten, muß darin aber wider Willen pneumatische Deute im echten Sinn sein, Prophet gegen sie selb: die das Werk des pneumatischen Zwischenreiches betreibt, wo Reich noch nicht ist und doch sich vorzeigt: der unerfüllten Leiblichkeit und also der vergeblich Leib-bilden-wollenden Versuche der Füllung. Dies Pleroma der Welt im Gottmenschensohn, auch es aber rückfällt zur Beute der Gnosis, wenn es mehr und anders verstanden wird, als innerhalb der prophetischen Lehrgrenze, innerhalb der Umrisse, bezeichnet von den heiligen Büchern. Uns aber sind heilig – zur Heiligung gegeben – ausschließlich die Israels; nur da liegt unsre Religion. Jede andere ist uns nur Mythos oder Philosophie. Hier stehn wir, Christen wie Juden, auf dem Boden der *Thora* für Verständnis der Schöpfung – alle anderen Weisheiten helfen uns nicht, mögen sie Schöpfung annehmen oder ablehnen – und aus der Legende des Buchs Genesis einzig ersehn wir die Zielrichtung der Welt-, Erd- und Mensch-Schöpfung. Ihre messianische. Gottes Reich prophezeit sich im Adam Gottes auf den Adam Gottes. Auf den anderen Adam, der derselbe doch ist, da Anderheit in Selbheit verschlungen sein wird. *Schöpfung* der Welt dürfen nach diesem Wort wir verstehn als die Bildung Gottes. Des Gottes, der jedem Bild sich entzieht, jedem Denkbild, jeder Idee auch (als reines Denken ist nur atheistisches fromm, und ehrliche Wissenschaft muß gottlos verfahren!); der den „Gottesgedanken" als Götzen zerschmeißt, und der in vollem Denk-Widerspruch dennoch sich ins Bild zieht – und wen sich zum Bild macht? (unbegreifliche Gnade!): uns erdhafte Menschen! Die wir dann aber verstehn: *den* Menschen darstellen wir, von dem und zu dem wir sind. Verstehn: nicht

von Gotte zu Gott, von Gotte zu Mensch sind wir – kraft der Menschlichkeit Gottes, des schlechthin übermenschlichen, überweltlichen.

In diesem, nur in diesem Verstand dürfen wir wagen, auch nur mit Worten des Gegenverstands, Geist und Idee als Einheit anzusprechen, ideale geistige Einheit zu verkünden: Reich Gottes nämlich. Messianische Idee schafft Rangordnung der Ideen, da sie ihre oberste, weil die pneumatische ist. In ihr verbindet sich Wort und Bild; sie gibt uns einen zielsetzenden Namen zu sagen. Eben diesen: Christus, Messias. Sonst keine Idee bringt welt-ordnendes Wort; vereinzelt stehn sie, den Farben vergleichbar, die uns das Rätsel ihres Sinns aufgeben, nicht lösen, da sie Schein zeigen, der auf Geist zeigt, aber nicht, wo dieser sich enthüllt; was will Blau und Rot und Weiß uns verkünden? So ist jedes Bild stumm, auch das Denkbild. Und das Wort des Pneuma ist unverständlich, ein Reden in Zungen, nur prophetisch deutbar. Gott wohnt im Schweigen. Nicht in dem beschaulichen, darin Gefühl sich angenehm grault. In dem tödlichen, das der Welt das Recht nimmt, ihn anzurufen, auf ihn sich zu berufen; das ihr das Wort entzieht, das ihn benennt. Keiner kennt den Namen Gottes – was wir seine Namen nennen, sind nur Namens Bilder, einschließlich des Wortes „Gott"; sind Halbwerk des pneumatischen Suchens nach Bild, Ihm wesen-ungleich, kaum atributiv; – keiner kennt Gottes furchtbar-gnädigen Namen – denn sein wahrer Name, wenn er gesagt würde, stürzte Gott auf die Erde herunter, auf die ihn anrufende Menschheit, und nicht Er, sondern die Menschheit stürzte, als die ihn berufen hätte zur Unzeit, da sie noch nicht Voll-Menschheit, zu ihrer unmessianischen Zeit: in Herabzerrung der Gnade, die, ihrem Wortsinne nach, ein „Genieden"-Kommen, das schwebt – in der Freiheit Gottes schwebt, die auch selb-gebunden menschlich-unantastbar; – keiner kennt den furchtbar-gnädig-geoffenbarten Namen – denn ohne seine Offenbarung wüßten wir von ihm nicht –, außer: dem Gott ihn zur Geheimhaltung offenbart hat: Seinem verschlossenen Samen, Volk, Menschensohn. Dies Verwahren, des Namens Gottes, des geoffenbarten, bei dem er berufen werden kann, ist der furchtbar-gnädige Sinn des sinaitischen Gebots: „du sollst meinen Namen nicht vorbringen zu Nichtigkeit". Die Macht der Beschwörung ist in die Menschheit gelegt, die Macht der Magie; aber die Macht macht zur Ohnmacht, wenn der Mensch sie gebraucht. Denn als Pfand, als Prüfstein der Treue ist sie vertraut. Nun,

in diesem namenlosen, atemanhaltenden Schweigen, darin die Versuchung den Menschen anbebt, das Wort an sich zu reißen, Gott und der Welt zu befehligen, – in der Stockung, darin sich müßten alle Dinge zerlösen, alle Bilder taumeln, aller Geist Ungeist werden, hält der Geist die Welt in dem Namen Christus, Messias. Hält die Welt-Menschlichung als Welt-Göttlichung vor, hält die Einheit, die Ordnung, hält die Idee. *Der* Mensch ist *das* Reich. Was, anneben bemerkt, prophetisch auch unser Deutsch sagt: das Reich heutigen Sprachbrauchs ist mittelalterlich der Reich (ah ŕihhi, lat. reg-s), der Regent; z. B. der Reiche heutigen Sprachbrauchs ist der Güter-Regent und Friedrich, der Reiche an Friede, der Friede-Fürst.

Das einzig uns ordnende messianische Wort – auch dies wieder können wir unterordnen wollen unserem Ordnung-Gelüst. Haben etwa Paulus und die Kabbala dem nachgegeben und messianische Anthropologie aufgestellt, den Urmensch (Adam Kadmon) oder seinen größeren Aufnehmer, den Christus, ausmalend zu einer Figur, in der sich ein Schöpfer-Plan restlos erfüllt? Vielleicht hatten sie zu ihrer Zeit das Überwortige so zu reden das Recht, aber wir heut haben uns nicht darauf zu berufen. Was wissen wir, was Christus bedeutet? wer berechtigt uns, spekulativ festzusetzen, daß sein Reich das der Vollkommenheit ist? warum nicht einer Unvollkommenheit, eines minderen Zustands, der, wenn auch unserm Ideal nicht, doch Gotte genügt? Gotte, der eben diesem Paulus auch das Wort der Bescheidenheit zubeschieden: Stärke kommt in Schwäche zur Vollendung – *ἡ δυναμις ἐν ἀσθενειᾳ τελειται*. Nur keine apokalyptischen Träumerein! nur keine messianische Dogmatik! Das alles kann ganz anders sein.

* * *

Furchtbare Lage der Welt: am Faden eines Namens über dem Abgrund zu hängen! Welt zu sein nur nicht-seiend, und den Kosmos verflattern zu sehn in unzusammenhängende Lappen! Denn es gibt keine Welt-Ordnung; es gibt nur Ordnungen: Ordnung ist je ein Hof um je eine Idee. Furchtbare Lage der Welt: ihre Lage nicht zu sehen, nicht sehen zu wollen! Tröstlich zwar auch diese Sorglosigkeit! Die doch ein Sehen, ein Glauben beweist. Denn die sich in den Ordnungen abfinden, jeweils eine daraus zur begünstigten erhebend, z. B. heut die Idee der Nation, üben immerhin Bescheidenheit aus. Und die sich nur abfinden mit einer vollkommenen Ordnung, z. B. mit der Idee des Reichs, prophezeien immer-

hin über sich selber hinaus. Aber furchtbar: Prophet wider sich selber zu sein! Obschon dies zum Wesen der Prophetie gehört. Furchtbares Gericht, das wir Deutschen vollziehn an uns mit unserer reichischen Idee. Die unsere Feigheit entblößt: Philister-Feigheit vor dem Israel Gottes, vor der Revolution. Cäsar wider Christus: das ist der Sinn der Idee des Welt-Reichs. Welt-Ordnung statt Welt-Wunder! Sind wir Deutschen nicht der grundsätzliche Nicht-Revolutionär? die Schlafmütze? das Volk der Mitte, statt des Endes; das Volk, das die Notwendigkeit fühlen will? der Stubenhocker, dem sein Kämmerchen die Welt; ob auch wir in alle Welt ziehn, in alle Gedanken-Welt auch? Der Pedant, der vor allem Ruhe haben will. Für angestrengteste Tätigkeit – ja!, aber gegen Gerissenwerden im Geist, gegen Weltwiedergeburt, gegen Utopie! Die Sünde der Trägheit des Herzens, die hat uns zum Volk der Denker gemacht. Als wir den Rest unsres Reichs, des alt-cäsarischen, mußten begraben – getötet vom Kaiser der französischen Revolution –, da haben wir Hegeln geboren. Da haben wir die preußische Staats-Bescheidenheit Kants, der nur Prolegomena einer Metaphysik, nur die Verhülltheit des Reiches Gottes zu sagen gewagt, überschritten und die Welt, ja Gott, eingestaatlicht in unseren geistigen Kreis, in die dialektische Bewegung des objektiven Geists, d. i. der neutralgemachten Geistigkeit, auf daß sie uns bewahre vor den alle Dialektik, und noch viel mehr als sie, zu nichts wehenden Wehen des heiligen Geists. Und ist Hegel der Schleppträger Karls des Großen, so tritt ihm der gegnerische deutsche Popular-Philosoph, Schopenhauer, die Schleppe zwar ab, aber geistert hinter der Reich-Idee her ebenfalls, nur hinter einem Reich negativen Vorzeichens; schimpfend aufs Absolutum doziert auch er absolut: nirwanisch-metaphysisches Welt-Reglement.

Unsere Welt-Polizei-Denker beriefen sich nicht nur auf Kant, sondern gar auf Plato. Aber hier mag man sehn, was ein wirklicher Philosoph ist. Nämlich: einer, der philosophiert, aber keine Philosophie hat. Plato hat Angst – und das ist sein Ruhm. Nichts hier von der Selb-Sicherheit, die den Welt-Zirkel führt; die alle Klüfte und Kanten versöhnt, sei's mutig aufwälzend in einer Entwicklung, die das Dasein rückführt in die Welt-Vernunft des Seins, sei's unmutig den Welt-Willen mit der Welt-Vorstellung bändigend. Sondern Plato redet in heiliger Scham. Tastend geht er der Wirklichkeit nach, fürchtend, den Boden unterm Fuß zu ver-

lieren. Darum geht er an der Hand anderer Menschen, geht er seinem fragenden Sokrates nach, philosophiert er durchaus im Dialog; nicht dichterisch-eindringlicher Darstellung zulieb, deren vielmehr er den Dialog immer nackter entkleidet, bis er gerad eben noch menschengemeines Wahrheit-Suchen bezeugt, was deutsche Geschichtschreiber der Philosophie dem Plato denn als Alters-Kraft-Nachlaß verdenken. Darum das Widersprüchliche der Dialoge untereinander, das Unergebnishafte des Einzel-Dialogs: Takt des Sokratischen Wissens, nicht zu wissen! Auch „das Eine", „das Sein", „das Gute" – solche Worte sagt Plato nicht als Zentralsonne eines Ideen-Systems, das aus ihr erwallte, sondern als Notdach absichtlich nicht abgeschlossenen Baus. Und ist doch gefeit gegen Pluralismus, Relativismus, Phänomenalismus, gegen Wechsel des Standpunkts zu Arbeit-Hypothesen, nicht minder als gegen Doktrinarismus der Konstruktion. Hinter dem Spektrum der Ideen, das er nur formal auf ein Band reiht, schimmert ahnend ihm die weiße Einheit des Lichts. Als mehr denn das Seiende, auch nicht als Werdendes, sondern als Wunder-Gestalt. Das ist das große Staunen dieser philosophierenden Seele; das ist, was man als dichterisch in ihr erfühlt. Das Unbegreifbare, aller Entwicklung Entzogne, der Einsprung des Gotts, der über Zeit ist, in Zeit; dies Geburtige, die Neu-Schöpfung, faßt, empfängt, einbettet er geburthelferisch im Kairos. Unbetreut mit den Worten Pneuma und Christus führt ihn doch sein Takt an ihre Sphäre heran. Wie weiß er, daß Prophetie Wahnsinn sein muß: Gegenteil von Welt-Anschauung und wissenschaftlicher Klarheit! daß der Geist hier etwas erregt, das im Wort auszusagen noch nicht ist, außer durch Deutung im Bild: durch Seher der Ideen, die anderes sind wie der Geist! Wie bang steht er vor der Gabe dieses Geist-Bilder-Sehns, und weiß nicht, wie weit darf er die Umrisse verfolgen! etwa auch zu Ideen des Niedrigen, Schlechten, in Natur nicht Gegebenen, Verhältnismäßigen, Negativen? Wie hat er darum den Logos jeweils durch den Mythos gesagt! Und ist, der dionysische Orphiker, dennoch keiner Mythologie unterlegen! Wie vor allem hat ihn niemals der Begriff vom Menschen weggelockt! wie hat er nicht nur mit den Menschen, sondern auf den Menschen hin philosophiert: die Gerechtigkeit im Staat nicht anders erkennend als die eines Menschen, – die Welt als ein Bild des Schöpfers ansprechend, „ein sinnlich wahrnehmlicher Gott, der mächtigste und schönste: eben diese eine und einge-

borene Welt" – und hat zwar Erlösung aus diesem Leibe gelehrt, aber nur um, in Kraft von Notwendigkeit, von der Notwendigkeit freigeworden, Leib neu vom Jenseits aus zu erwählen: neue Lebensbahn! Ja wie hat in diesem gehaltenen Maß, das darum er gern mit Zahlen umschreibt, Plato diese Leib-Wahl, in deren Ahnung so nah er an der Aufgipfelung zum Gottmenschen steht, zu dem Einen, der von der Tugend, die herrenlos liegt, nicht ein Mehr oder Minder, sondern das Ganze erwählte und also nicht nur einen Dämon, sondern den Gott – wie hat Plato demütig, dem Gott unvorgreiflich, im Maß nur das Mittlere zu wählen gelehrt, das Gemischte aus Reichtum und Armut, Krankheit und Gesundheit, vor Übermaß nach beiden Seiten sich hütend, in diesem sowohl wie in jedem folgenden Leben; dennoch nicht stehnbleibend, sondern der besseren gerechtmachenden Lebensweise zutrachtend, zum Wohlbefund auf der tausendjährigen Wanderung der Eintägigen! – Scham des Eros auch ist's, daß, nachdem Diotima Liebe überleiblicher Schönheit gesagt, Alkibiades spott-trunken seine Verliebtheit zum silenischen Sokrates auch sagen darf! Denn vor Gott scherzhaft schließen ist besser als ernsthaft ihn einschließen wollen.

* * *

Wie deutsche Welt-Reich-Philosophie es gewollt. Und immer noch will; denn entthront herrscht sie noch. Sie vom Thron der Gedanken gestürzt, ist der Thron nicht gestürzt, den in Nachfolge der Gedanken die Tat jetzt einnimmt. Abgetan den Hegel haben Bismarck und Marx, die Führer des bürgerlichen und proletarischen Deutschlands, erst recht ihn getan. In der Welt-Methodisierung bleiben sie stecken, diese angeblichen Realisten – der Weltreich-Ideologie! In widersinnigem bösen Mischmasch. Bismarcks Neu-Reich steckt noch im Dunst des Worts „Reich"; des staatlichen Universums. Ernüchtert zu vernünftiger Zweck-Staatlichkeit berauscht es zugleich sich zu Organisation und Allmacht. Und in den Verspei jeder Idee. Gräßlicher Fortschritt und Rückfall zugleich – und der Rückfall um so ärger als ein Fortschritt gelang! So gesundete sich das Bismarckische Reich in dem, was er den Föderalismus genannt, und was Tieferes meint, als bloß kluge Schonung der Landesstaaten: nämlich das Geständnis, daß zweckhaftes Gebild, ob auch eingewortet in die Zauber-Idee „Reich", unfähig, unwürdig ist, tiefere Aufgaben zu lösen. Weshalb dieses Reich synthetischer Staats-Allmacht dieselbe, die es sich beilegte, sich auch verbot, und den Landesstaaten – bescheideneren

Gebilden, der umfassenden Reich-Idee unfähig, unwürdig – die Bereiche des innigeren Volklebens beließ: Schule, Kirche, Kunst und Staats-Einwirkung unmittelbar auf den Menschen: Gerichtpflege, Rechtsvollzug, Verwaltung, Polizei. Vor allem: den Bezug der Menschen im Staat auf den Staat als Person, als ein menschliches Wesen: die monarchische Form. Die das Reich zwar auch in der zwittrigen Stellung des Kaiser-Königs-von-Preußen anzog; das aber eigentlich nicht Person-Leben sein wollte, sondern Ding-Güter-Wirtschaft. Womit es schien, dem Cäsarismus abzusagen, der unterschlagenden Vorwegnahme des Messias-Gott-Reichs. Um so mehr als es auch den Gottesgnadentümern der Landesherrschaften den Brokat der Majestät, den über den alten Kaiser geplünderten und um die mageren Fürstenschultern gerafften, sacht wieder abzog, da es zu sehr sie überschulterte: zu Schein-Souveränitäten. Ach, nur Schein-Gesundung all dieser Schrumpf! Der blanke eiternde Wunde wurde: Genesung von Idealität wurde erkauft mit Verwurf von Idee, von Ehrerbietung vor jeder überhaupt; Gottmenschlichkeit vertauscht mit Unmenschlichkeit: mit sachlichem Betrieb! Was hätte Ernüchterung werden können – aus romantischem Traum-Rausch von Gott-Schwulstigkeit zu bescheidenem Dinge-Sehn, Dinge-Treiben, einstweilen –, wurde realistischer Idee-Ekel-Rausch, Katzenjammer, der Rauschs andere Hälfte ist – auch wenn er den Rausch-Überlegnen posiert. Der betrunkene Deutsche fiel bloß statt aufs Gesicht auf den Hintern. Auf dem er mit verletztem Steißbein jetzt aufsitzt. Geplumpst in unechte Demokratie. Darin er, nach einer Revolution, die wieder der gräßliche Verein von Fortschritt und Rückfall, aus Bismarcks Staats-Gemisch die unbewältigten, aus Fehl an Idee den Landesstaaten belassenen Reste gott-geordnet sich meinender Autorität aufbrauchen wird, ohne Lebensaft daraus einzusaugen: das Blut heiliger Schicklichkeit, die im Takt Gottes pulsiert. Aber schlimmer! der Schwund ward gar ärgerer Schwulst! Wilhelm II. ist doch nicht nur Individuum, Sproß seiner Eltern, seines Hauses, und Kind seiner Zeit: er ist die Geburt aus unserem Deutschland, unser eigener Ausdruck, wie er uns seinen Ausdruck aufgenötigt. Wir können ihn nicht abschütteln, er ist unser Konterfei. In ihm wächst der Bismarcksche Reich-Widersinn sich aus: aus dem gänzlich ideelos gewordenen Reich-Staat, dessen Bürger nur noch reich werden wollten, und in dem ein geistreichelndes Skribentengeschlecht schimpflich frei-

gelassene Ideen jonglierte (freigelassene Ideen tragen den Schimpf der Freigelassenen des römischen Rechts: daß ihrer Freiheit der Adel mangelt, der Richtung und Gehaltenheit gibt, das Erbe der Tradition, die Ideen in Körperschaften des Fleisches einleibt) – aus diesem Reich freigelassener Ideen, die Schriftstellerei in beliebig auswechselbare Wortbilderketten einspannte, zu ödem Selbgenuß und Selbverzehr eines Luxus des Geists und zu feilem Vorspann vor die Gelüste nach Reichtum und Macht: – aus diesem vor Idee-Reichtum ideelosen Reich-Staat erschwoll, genährt vom Aufbruch der Gottesgnadenidee, der landesfürstlichen, als Ausdruck des Idee aufbrauchenden Neu-Reichs, der Monarch, der es war, wie vielleicht kein Gewalthaber je, weil er es war als nackt-rohes Ich, souveränes Kleid größter Repräsentanz ohne kleinsten Rest zu repräsentierenden Kerns. Gespeist von allen Ideen gab dieser Popanz der Macht sich keiner hin zur Opfer-Symbol-Speise. Und hat er den Bismarck ad absurdum geführt, so auf dem deutschen Weg des Selb-Widerspruchs der philosophischen Freigeistigkeit gegen die Realität, des Widerspruchs des dritten deutschen Popularphilosophen, Nietzsches, gegen das Bismarckische ideelose Reich, der doch auch zum „Reich" nur ein Zu- und Ja-Spruch, in seiner Formulierung des „Willens zur Macht"; wobei eben „Macht" das Schwindelgefühl hohler Repräsentanz, das Sich-Mästen des Ich an der Hülse von Idee, deren Saft vor der Idee-Widrigkeit des Sich-Mästens vertrocknet. Zwar, wahrlich, sie sind nicht der Antichrist gewesen, diese Blasen der Aufgeblasenheit deutschen Reichs, deutschen Geists. Auch Nietzsche nicht, den es schon leckerte danach; sein Gott-Kampf hat ihn noch ehrlich gehalten. Erst recht der Monarch nicht: der Gott noch die Ehre geben gewollt. Aber eben diese gewollte Form von Theokratie – die nicht Wilhelms II., die unsere Verfassung war und ist; ich wiederhol's! – verunehrt, denn verunehrlicht Gott. Der mittelalterliche Gott, nein, schlimmer, der Geist seiner katholischen Theokratie mißfaßt in protestantischen Kirchen-Ersatz, mußte scheinheiligen ein ihm so unheiliges Reich wie das aus dem Zollverein entwickelte der dem Gottes-Reich ungläubigen reich-werden-wollenden Deutschen. Bis in diese Heuchelei ward der Gottes-Gedanke vergötzt.

Dies Blendwerk ist geplatzt. Aber sein Same besteht und ist fest eingekornt in der innern Staatsallmacht. Der cäsarische Monarch, die Welt-Reich-Politik, sind nur die äußere Schwellfrucht der Geist-Despotie. Die

ihr Innenreich packt damit, daß sie Beschlag legt auf allen menschlichen Bereich. Sei's unmittelbar, sei's durch die Staaten, für das Reich. Hier ist freilich nicht Deutschland, sondern Frankreich der Vorgang. Das auf dem Weg Philipp-Augusts, Heinrichs IV., Sullys, Richelieus, Ludwigs XIV., der Revolution und des Kaisertums Napoleons den zentralisierten Staat aufgebaut, der außer seinem ursprünglichen Gebiet des Schutzes – also des Rechts- und Kriegswesens –, auch jed anderes Lebensgebiet sich angemaßt hat: Nebenmächte zertrümmernd (wie den Templerorden, Burgund, die Eidgenossenschaft der Hugenotten), vornehmlich aber sie an sich saugend: die Wirtschaft der Untertanen – die so Staatsbürger einer Volkwirtschaft werden –, ja gar die geistigen Mächte: Sprache, Literatur, Wissenschaft, Schule. Mit dem immer erneuten Versuch, auch Kirche und Glauben in sich einzubeziehn, bis zuletzt der Staat zwar von Kirche ließ, aber sie auch entließ aus dem Glauben der Nation, deren Bürgern der Staat sie entbehrlich erklärt. Womit der Staatsbegriff der Nation sich erfüllt – die Grundlage alles heutigen Nationalismus –: Nation wird Glaubens-Gemeinschaft alles natürlichen Lebens – des leiblichen und geistigen, roh-natürlichen und kultürlichen, einzig ausgeschlossen das übernatürliche, göttliche, das verleugnet wird – in dem einen Körper des selbwilligen Staats. Der Staat ist das innere Universum: darin ist Frankreich (ich lasse beiseit, daß in einigem Betracht ihm Spanien noch vorging) das gedrungene Gegenstück zur Weltweitläufigkeit und innern Zerfahrenheit des römischen Reichs deutscher Nation. Hat denn auch die innere Überladenheit seines Staates mit Säften jeweils imperatorisch verausgaben gemußt. Wie auch jetzt wieder Frankreich in Europa auftritt. Immerhin: innerer Cäsarismus ist nur folgeweise eroberisch; der Franzose hat sich nicht mit seinem ursprünglichen Wesen der Reich-Idee ergeben, sondern aus Neid (aus berechtigtem; das deutsche Imperium war Anmaßung über die Völker); dem eignen Machtrausch des Welt-Ordnens kann er von Zeit zu Zeit Selbkritik gegensetzen; eigentlich will er Reichs-Ersatz in Form der Nation. Er behält eigentümliche Skepsis in sich, deren „malice" bezeichnend ist für seinen „esprit", und die positiv in ihm sich umstellt zur Revolution, zu der dieser Staat sich grundsätzlich bekennt, weil sie ihm nicht das Nationalstaatliche umwirft, sondern nur dessen innere Hemmungen oder Überanstrengungen nach außen. Ob diese Befähigung

kritischer Selb-Revolution vorhalten wird, nachdem mit Zerbruch der deutschen Reichsmacht das Feld des Neides frei geworden ist (doch auch andere Mächte haben sich imperatorisch geladen: England, Italien gar, und Rußland ist es geblieben!), – welcher Fremde soll das aus der französischen Seele ablesen können? Aber aus unsrer Seele können wir Deutschen ablesen, daß wir unser Bismarcksches Neu-Reich damit gegründet und damit verloren, daß wir der übernommenen deutsch-altreichischen Idee, zu ihrer Verhüllung, die der staatlichen Nation noch übergezogen haben – Gegensätze uns einpfropfend, an denen wir barsten.

Wir besaßen ein drittes: den dynastischen Staat, dem Wesen nach das Großgut einer Herrscherfamilie, die, um seine Wirtschaftlichkeit zu steigern, die Untertanen hob und dazu sie zu Wirtschaftgemeinschaft erzog. Insoweit nach französischem Staatsmuster. Aber die Geistgüter der Deutschen unterfielen den Territorialstaaten nicht; diese konnten sie pflegen, aber nicht beherrschen. Im preußischen Staat, in Nachfolge der Herrschaft des deutschen Ordens über die Preußen, erreichte dieser nackte Staat (oder nur eben bekleidet den Rechts- und Militär-Körper mit Staatswirtschaftlichkeit) von deutsch-innerer Landschaft außerdeutsches Gebiet und erhob sich hierdurch zum Staatgedanken schlechthin, ohne natürliche noch kultürliche Gemeinschaft, da selb die der Sprache überschritten war. Zumal seit der Zueignung polnischer Landesteile. Ja, das Verbrechen der Teilung Polens war insofern weniger verbrecherisch, als und solang Preußen seinen Polen nicht zumutete, deutschstaatlich zu sein. Friedrichs des Großen Staat glaubte das leisten zu können; der König sprach französisch; ungeehrt ging die deutsche Muse von seinem Thron – ihr und dem Staat zum Heil: so säuberlich geschieden! –; selbst im deutschen Staats-Teil einrichtete der König französische Steuer-Regie. Nur ein sehr überlegener Herrscher trug so gedanklichen Staat. Die Nachfolger rücksanken in deutsch-bodenfühlige Landesväterei. Was monarchisches Gegenstück zur Schweizer-Republik schien werden zu wollen, vermochte dem Nationalismus dann nicht zu widerstehn. Er andrängte sich an den Staat, der Staat andrängte sich an ihn. Der Staats-Aufstieg der französischen Nation seit der großen Revolution hatte das alt-deutsche Kaisertum zu Boden gestreckt. Als auch der Preußenstaat vor ihm zerbrach, einbrach in die Bresche deutscher Staatlosigkeit die Leitidee des französischen Staats-National-

Glaubens. Mit ihr aufrichtete sich in den Freiheits-Kriegen der preußische Staat. Mit ihr bestand er den Wettkampf gegen das laxe Staatband, das Österreich, d. i. der rest-kaiserliche Staat, im deutschen Bund dem deutschen Volk bieten konnte. Mit ihr trieb Preußen Wirtschaft-Politik, da es eignes Wirtschaftgebiet in seinen neuen zerfetzten Grenzen nicht mehr sein konnte; Zollverein und Nationalgedanke dienten sich wechselig zum Hebel. Solcher preußisch-deutsche Nationalismus war aber nicht nach innen gekehrt, wie ursprünglich der Frankreichs, sondern werberisch nach außen, eroberisch gar, die Nicht-Deutschen in Preußen einzudeutschen gesinnt. In den Herrscher-Staat war er als Herrschaft-Mittel eingenommen. So machte er auch deutsche Wirtschaft-Politik ausdehnerisch, im Gegensatz zur selb-befriedigenden Wirtschaft Frankreichs. Die trotz ihrer Streckung in Kolonien und Fremdländer wesentlich französische Binnenwirtschaft ist. Aber noch nicht genug der hybriden Überzüchtung: der verherrscherte Nationalstaat einpuppte sich in die reichische Idee, tauchte, taufte, sich in den Alt-Glauben der Deutschen: in die Gott-Herrschaft-Idee, und auftauchte als protestantisches Kaisertum. Jede der drei Staats-Ideen durch die anderen verfälschend, sich aber aufschwellend zu einem Bombast von Intensität und Extensität, gradsinnigen und verkrümmten Ideen, Eigengut und Aufgegabelten. Protestantisches Kaisertum stand nicht darin, daß der Kaiser-König-von-Preußen Protestant war. Sondern daß sein Staat den Protestantismus des deutschen Territorialstaates zum Wesen-Zug des neuen Reichs ausgebildet; daß dieser Staat in dies Reich den das kat-holische Reich zersetzenden protestantischen Grundsatz: „Cujus regio, ejus religio" umsetzte, wieder protestantisch, aus Äußerem ins Innere, und damit den kat-holischen Reich-Glauben auserbte. *Ein* geistiges Gut nämlich hatte der deutsche Territorialstaat sich freilich einverleibt, kein geringeres als das höchste: die Glaubengemeinschaft. Was Frankreich und Spanien nicht gelungen, der dem Reich widersetzliche deutsche Guts-Staat erreichte es: der Staat ward hier Kirche. Preußen führte diese Entwicklung ins Überkonfessionelle, und damit bis zu ihrer innersten Höh. Seine Toleranz setzte katholische Kirche der evangelischen gleich, seine Union abglättete aus den evangelischen das sonderkirchlich-staatsfremde. Mit evangelischer Kirche einschluckte dieser herrscherische Staat deren Kirchen-Begriff: das Doppelspiel ideal-universaler und – ihr wider-

sprechend, dennoch sie tragen sollend – bürgerlich-partikulärer Kirche. Bürgerlich-partikulärer National-Staat schlug den Glauben in sich, Reich aller Segnung zu sein. Aller sein sollenden Segnung; auch diesen Glauben wandte er angreiferisch; dies doch als ein inneres Geistleben verhüllend. Der dem alten Reich des Schirmes der Christenheit entflossene Glaube an Deutschlands besondere Sende an die Welt – nicht in diesem oder jenem Stück, wie selbverständlich jedes Volk, jeder Staat, eigne Sende hat, schon als eigen Stück Dasein, als Charakter-Geschöpf: nein, an Deutschland als Zentrale der Befriedigung der Welt („bis einst am deutschen Wesen – die ganze Welt genesen") – dieser Schwaben-Glaube der Altreich-Romantik, ehrwürdig darin, daß er nicht weniger denn das ganze Heil der ganzen Welt in acht nahm, gottwidrig darin, daß er sich vor Gott drängte, als müsse er Gott helfen, als durchkäme Gottes Reich nur kraft deutschen Schirms: – dieser Glaube geistete sich in ein Reich, das meilenfern von dem einst deutschen Glauben, der für Reich Nation als Opfer hingab. Der gladius materialis ward materialisiert, Schein von Gott zur Staats-Allmacht des Neu-Reichs vernutzt, Anmaßung der Geist-Herrschaft ward deutschen Fleischs Souverän.

Umsonst jede Hoffnung auf deutschen Volk-Geist, daß in ihm wir Kraft fänden, dem magischen Knäul zu entspringen. Das hieße, Geistes Dünkel noch füttern! Zu verfilzt ist hier Wahrheit und Falschheit, in das Karma: christlich sein wollender Cäsar. Auch jetzt, abgerissen die Kaiserfassade, abgedeckt das über Ozeane reichende Dach, abgestoßen große Ecken des Baus, ausgeplündert seine Gemächer und Truhn: es ist und bleibt der Bau desselben Geists. Ja wenn selb die Feindmächte uns den Segen antäten, statt äußerlich zu zerstücken, innerlich den Reich-Staat zu zerlösen, diese auf Fehlort, Eigenwillen, Gott-vorgreifendem Geist errichtete unechte Konzentration, – wenn sie mit der äußeren Reich-Einheit aufknüpften die Staatbande des Wirtschaftgebiets, und Wirtschaftgebiete neu zusammenbänden nach natürlichen Grenzen, quer durch die politischen, ja wenn sie, eingreifend in innerste Politik, Schule und Lehre dem nationalistischen Staat entwänden: wie ihnen – selbverständlich, da sie uns es antäten in eben der bei uns bekämpften Staats Herrschaft-Gier! –, so wäre es auch uns dennoch kein Segen: kraft welchen Geists sollte wohl deutsches Volk aus Anarchie neue Arche erbaun?

FRANZ ROSENZWEIG

DIE SCHRIFT UND DAS WORT

Zur neuen Bibelübersetzung

Alles Wort ist gesprochenes Wort. Das Buch steht ursprünglich nur in seinem, des gelauteten, gesungenen, gesprochenen, Dienst; so wie noch heute beim theaterlebendigen Drama oder gar bei der Oper. Nur so, so technisch, so mittelhaft, so vorläufig, wie wir da vom „Buch" sprechen, nur so war einst Rang und Stand des Buchs überhaupt gegenüber dem gesprochenen Wort.

Aber das Technische hat eine gefährliche Gewalt über seinen eigenen Herrn; unversehens wird aus dem Mittel ein Zweck, aus dem Vorläufigen das Endgültige, aus dem Technischen Magie. Das Buch, statt dem Wort zu dienen, wandelt sich zur wortbeherrschenden, wortverwehrenden, zur „heiligen Schrift". Heilige Schriften, kommentiert „nach dem Buchstaben", dem laut-losen, stummen, alexandrinischer Homer, neuplatonischer Platon, jüdische und christliche Bibel, Koran, bezeichnen das Ende des wortdienstbaren, des mit vollkommener Selbstverständlichkeit laut gelesenen Buchs, wie es die Antike überall einzig kannte und wie es noch heute, wo antike Tradition lebendig ist, im jüdischen „Lernen" etwa, bekannt ist; und sind die Vorläufer des modernen, des stummen, und weil stumm, deshalb vom Menschen losgelösten, mit unbegrenzten Möglichkeiten ausgestatteten, aber eben deshalb zu räumlicher und zeitlicher Heimatlosigkeit verdammten Buchs. Die Schrift im prägnanten Sinn, die heilige, eröffnet das unübersehbare, an keine menschliche Aufnahmekraft mehr sich bindende „Schrifttum"; dies Wort hat nur scheinbar einen edleren Ton als das fremde: Literatur, für das es eintritt; in Wahrheit spiegelt es wie dieses in seiner abstrakten Endung den hoffnungslosen Verzicht des Menschen, je mit diesem unendlichen Bücherhaufen zu Rande zu kommen.

Wo Fluch ist, da sucht der Mensch notwendig nach Lösung vom Fluch. Mit der Schriftwerdung der schriftlichen zugleich entsteht überall eine sich an jene knüpfende mündliche Lehre. Sie ist überall, mag sie in sich noch so fragwürdig sein, wie es der „Rabulismus" des Talmud, die Dialektik der scholastischen, der Vorlesungsbetrieb der modernen Universität, die „Wortverwaltung" der protestantischen Predigt gewiß sind, doch durch die einfache Tatsache ihrer Mündlichkeit die

Rettung des Menschen. Ein Mund mag noch so erbarmungslos sein, er ist doch von Fleisch und nicht von Papier; so wird er müde und läßt darum meist doch den Wechsel von Tag und Nacht in Geltung, er muß auch essen und mindestens dann wird er auch ein Plauderwort finden; das Buch aber ist unermüdlich, ohne Achtung für Tag und Nacht, ohne Sinn für das menschliche Bedürfen nach ausspannendem Wechsel. Mag der Mund also auch einer sein, der „nichts sagt, als was im Buche steht", und mag der „heilige Geist" des mephistophelischen Spottworts, der Geist von Geistesgnaden, noch so dünn aus ihm rinnen, der wahre heilige Geist, der Geist des Menschen, wird durch ihn gerettet. Noch das Bildungsgeschwätz über den neuesten Roman, ja noch das Zeitungsfeuilleton darüber in seiner doch immerhin auf die Frühstückshalbstunde abgepaßten Länge hat etwas von solcher den Fluch der Literatur, ihrer Zeitlosigkeit, bannenden Segenskraft des Mündlichen.

Aber ein Buch, und grade das Buch, von dem in unsrer, der jüdisch-christlichen Kulturwelt jenes Verhängnis der Schriftwerdung und Verliterarisierung des Worts seinen Anfang nahm und an dem auch das Heilmittel, die mündliche Lehre, die Tradition, zuerst erprobt wurde, dieses eine Buch allein unter allen Büchern unseres Kulturkreises, gerade es kann sich nicht mit jenem Heilmittel der neben der Schrift bestehenden Mündlichkeit zufrieden geben; gerade es und allein es darf auch als Buch selber nicht ganz ins Schrifttum, nicht ganz in die Literatur eingehen. Sein einzigartiger Inhalt verwehrt grade ihm, ganz Schrift zu werden. Es muß Wort bleiben. Es kann nicht die selbständige, ästhetische Würde der Schrift gewinnen, weil es nicht die Vorbedingung dieser Würde, die Ferne, gewinnen kann. Denn sein Inhalt, das Wesentliche seines Inhalts, versagt sich der Verrückung ins Gegenständliche, Gegenüberstehende, – Verfaßte, das alles Literaturgewordene kennzeichnet. Literaturfähig ist hier nur das Beiwerk, an dem eine literarische Betrachtung infolgedessen hängen bleibt. Der wesentliche Inhalt aber ist grade das, was sich der festlegenden und fernrückenden Gewalt der Schrift entzieht: Wort Gottes an den Menschen, Wort des Menschen an Gott, Wort der Menschen vor Gott. Man braucht nur an die legitimste, weil einer unmittelbaren Notlage abhelfende, also wahrhaft not-wendige, Form der Schriftlichkeit zu denken,

von der alle anderen Formen das, was sie an Legitimität besitzen, zu Lehn haben, an den Brief: um schon einzusehen, daß diese Legitimation der Schriftwerdung dem Wort von und an und vor Gott nie zuteil werden kann; Gott ist gegenwärtig, und wenn er durch Boten handelt, so sind das keine Briefträger, die ein Vorgestriges, inzwischen vielleicht schon von den Ereignissen Überholtes anbringen, sondern unmittelbar in diesem ihrem Augenblick handelt aus ihnen und spricht durch sie Gott.

Deshalb ist es für die Schrift, für diese eine Schrift, eine Lebensfrage, daß nicht bloß neben ihr, sondern in ihr selbst das Wort erhalten bleibt. Das Gotteswort kann auf das Menschenwort, das wirkliche, gesprochene, lautende Menschenwort nicht verzichten, die Bibel allein erzwingt sich unter allen Büchern des literarischen Zeitalters, vorliterarischen wie literarischen, die vorliterarische Leseweise – mit dem hebräischen Ausdruck für Lesen, der dem Abendland vom Koran her bekannt ist und der (nicht etwa: Schreiben) auch für das Alte Testament die geläufigste Bezeichnung hergegeben hat: die Kria, den Ruf. Um dieser Forderung willen pflegen die Kulte alle die laute Lesung. Ihr diente in Luthers Übersetzung der Rückgriff auf die gesprochene Sprache des Volkes. Ob sie für die bestimmte Zeit und das bestimmte Volk erfüllt ist, diese Prüfungsfrage ergeht an jede neue Übersetzung.

Die Fessel, die heute alles geschriebene Deutsch in Bande der Stummheit schlägt, ist das Zeichensystem, in das die Worte eingebettet liegen: die Interpunktion. Selbst wo ein geistvoll-eigenwilliger Schreiber, Hermann Grimm etwa, ihr rein logisches Gitter gesprengt hat – und mehr oder weniger sündigen wohl alle deutschen Schreibenden an diesem Punkt gegen ihre alten Schulmeister –, selbst da kommt es höchstens zu einer Annäherung an das mehr musikalische als logische Interpunktionsprinzip der Franzosen, das doch wieder dem durch seine freie Wortstellung in keine typischen Melodieen eingehenden Wuchs des deutschen Satzes nicht gemäß ist. Wo diese Fessel der Stummheit also um jeden Preis gesprengt werden muß, wie eben bei der deutschen Bibel für den heutigen lesenden, verlesenen, zerlesenen Menschen, da bedarf es eines schärferen Mittels. Martin Buber hat es gefunden. Vom Auge her sollte das Band der Zunge gelöst werden. Da mußte unter aller logischen Interpunktion, hier im Bunde, dort im Kampf mit ihr, das Grundprinzip der natürlichen, der mündlichen Interpunktion entbunden werden: der Atemzug.

Der Atem ist der Stoff der Rede; so ist das Atemschöpfen ihre natürliche Gliederung. Es steht unter seinem eigenen Gesetz: Mehr als zwanzig oder allenfalls dreißig Worte wird man kaum sprechen ohne ein tiefes, nicht bloß nachfüllendes Erneuern des Atems, meist sogar nur fünf bis zehn; aber innerhalb dieser Grenzen folgt die Verteilung der atemerneuernden Schweigen dem inneren Zuge der Rede, der ja nur gelegentlich von ihrem logischen Aufbau bestimmt ist, meist aber unmittelbar die Bewegungen und Erregungen der Seele selber in seinen Stärke- und vor allen in seinen Zeitmaßen spiegelt.

So gliedert sich die ziehende Rede in untereinander gleichwertige, sozusagen (aber wirklich nur sozusagen) zeitgleiche Atemzüge, vom einzelnen Ja der göttlichen Bestätigung des menschlichen Ungehorsams bis zur vielwortigen Nennung der fünf Könige, gegen welche die vier zogen. Logisch unzweideutig gesonderte und infolgedessen durch Punkt getrennte Sätze, wie etwa Kains entsetzliche Antwort: „Ich weiß nicht. Bin ich meines Bruders Hüter?“ zieht die Wiedergabe des lebendigen, atmenden Zuges der Rede in eine Bewegung zusammen und gibt ihr so erst ihre ganze, sonst durch die logische Interpunktion halb verdeckte Entsetzlichkeit. Wiederum erhalten Kommas, ohne ihren logischen Charakter als untergeordnete Trenner einzubüßen, durch die hinzutretende Atemkehre ein geruhiges Ausschwingen, das ihnen im Gedränge der nebengeordneten oder im Geschiebe der untergeordneten Satzteile sonst notwendig verlorengehen muß.

Diese Gliederung kann aber nur aus dem Text selbst heraus geschehen. Sie bleibt – wie letzthin im Übersetzen so vieles – „willkürlich“, „Versuch“. Nicht bloß für das Neue Testament, wo die Verseinteilung ja ein ganz spätes Produkt, erst des sechzehnten Jahrhunderts, ist und wo neuerdings die Koleneinteilung von verschiedenen Seiten[1]) propagiert wurde, sind keine überlieferten Anhaltspunkte vorhanden; sondern auch für das Alte liegt die Sache nur scheinbar anders. Denn hier gibt es zwar eine altüberlieferte, seit mehr als tausend Jahren in Zeichen festgelegte Interpunktion, auf der auch die gebräuchliche Verszählung beruht, und sogar eine denkbar intensive Interpunktion, die nämlich

[1]) Norden, Agnostos Theos S. 361. Roland Schütz, Die Bedeutung der Kolometrie für das N. T. (ZNTW 1922, 161ff). Roman Woerners Übersetzungen der Evangelien und der Apokalypse.

nicht das Gefüge der Sätze sichtbar macht, sondern, in alle Ritzen des Satzes eindringend, unmittelbar nur das Verhältnis jedes einzelnen Wortes zu seinem Nachfolger bezeichnet und nur mittelbar dadurch natürlich auch den Zusammenhang der Satzglieder aufklärt. Aber sie stellt, trotz ihrer durchgängig auch musikalischen Bedeutung, doch vor allem eine restlose logische Durcharbeitung des Textes dar – eine Leistung philologischer Interpretation übrigens, vor der alle spätere Philologenarbeit an diesem Text sich verstecken muß. Das Musikalische in ihr ist fast durchweg – abgesehen von einzelnen Stellen, etwa gesanghaften Phrasierungen mancher Namensketten – nur funktioneller Ausdruck des Logischen: wer die Art kennt, wie beim „Lernen" des Talmud das was der Laie für Singsang hält, das musikalische „Stellen" des gelesenen Satzes, sein logisches Verständnis vorwegnimmt, oder wer auch etwa nur im Ohr hat, wie Hermann Cohen schwierige Platon- oder Kantsätze schon im Lesen „stellte", der wird jenes Getragensein der logischen Bedeutung von dem musikalischen Wert auch für die biblischen Interpunktionszeichen verstehen.

Nun sind aber jene Zeichen, die sogenannten Akzente – denn auch diese Funktion von Silbenbetonern haben sie, neben der von Interpunktion und der von Noten, genauer: Notengruppen –, überdies, ihres Charakters als ungeheurer philologischer Leistung unbeschadet, nie, wenigstens vor der restaurativ gewaltsamen Orthodoxie der jüdischen Emanzipationsepoche nie, mehr gewesen als eben die Leistung großer und ehrwürdiger Vorgänger, denen der spätere vertrauend und gern folgt, von denen er sich aber in aller Bescheidenheit auch abzuweichen gestatten darf und muß. Wenn der klassische jüdische Kommentator, ohne dessen nun bald neunhundertjährige Erklärungen kaum eine jüdische Bibel gedruckt wird, wenn Raschi mit seiner unerreichten Ausgeglichenheit kindhaften Eingewachsenseins in die volkstümliche Überlieferung und helläugigen Eigenblicks in den Text, wenn Raschi gleich den ersten Satz der Bibel in klarem Widerspruch zu jenen überlieferten Zeichen interpretiert, dann ist damit jedem Späteren Richte und Maß gegeben.

So hilft beim Alten Testament die überlieferte Interpunktion dem Übersetzer, der die Pflicht erkannt hat, die Schrift wieder vom Atem des Wortes durchziehen zu lassen, nicht so viel als er selber vielleicht anfangs meinte. Es geht damit anders als mit dem überlieferten Vokal-

und gar Konsonantenbestand des hebräischen Textes, der in einem für den heutigen, kritisch voreingenommenen Menschen überraschenden Maß seine so gut wie durchgängige Zuverlässigkeit, oder vorsichtiger ausgedrückt: Brauchbarkeit, weist. Dort, bei der Kolengliederung, handelt es sich eben nur scheinbar um eine schon den Setzern der Akzentzeichen bewußte Aufgabe; die doch in Wahrheit für sie gar nicht bestand, da ihnen die Mündlichkeit der Mikra, des „Gerufs", durch das Gesetz des Kults gesichert war und es ihnen also nur darauf anzukommen brauchte, innerhalb dieser gesicherten Mündlichkeit für Verständlichkeit zu sorgen. Während hier, beim überlieferten Wortlaut selber, der Alttestamentler von heute, mit all seinem amtscharismatischen Scharfsinn und mit all seiner gegen jene alten Juden um mehr als tausend Jahre fortentwickelten Kenntnis des biblischen Hebräisch, doch in der heikelen Situation ist, vor genau der gleichen Aufgabe zu stehen, vor der jene standen, und also auch an den fragwürdigsten Stellen des Textes doch immer nur ein bestenfalls Wahrscheinliches für ein immerhin Mögliches zu setzen.

Der Zwang zur Freiheit, der dem Übersetzer so an diesem Punkte verhängt ist, die Notwendigkeit, die Atemzüge des Worts allein aus den Schriftzügen der Schrift zu erhorchen, wird ganz deutlich da, wo die Rede nicht nach ihrem Inhalt allein sich gliedert, sondern einem selbstauferlegten Gesetz folgt: in den gebundenen Rhythmen der Poesie. Die metrische Bindung ergibt ja von selbst, wenigstens in einer Poesie, die wie die dichterischen Partien der Bibel auf die Reize der Überschneidung von Vers und Gedanke verzichtet, eine obere Grenze auch für die Länge des „Atemkolons"; am Versschluß holt man da eben auch Luft. Aber während sonst diese obere Grenze zugleich auch die untere ist, man also die metrische Gliederung unmittelbar an der Schreibweise ablesen kann und das poetische Gebild so viel Zeilen hat wie Verse, ist das in der neuen Übersetzung zwar meist, aber nicht grundsätzlich der Fall. Sondern hier bricht bisweilen die atmende Bewegung der natürlichen Rede den gebundenen Tanzschritt der Poesie. So in den Verkündungen des sterbenden Jakob an seine Stammsöhne. Da entsprechen die zwei ersten Kolen der Übersetzung durchweg nur einem Verse des Metrums, am eindrücklichsten in der Verkündung an Jehuda. Die sich von innen her rhythmisierende Rede des Worts siegt da über den abgemessenen Takt des Gesanges, Prosa über Poesie.

Denn Poesie ist zwar die Muttersprache des menschlichen Geschlechts – wir brauchen die Hamann-Herdersche Weisheit nicht zu verleugnen. Aber eben nur des Geschlechts. So, wie noch heute die Sprache jedes Kindes ursprünglich lyrisch und magisch ist, verzücktes Aufzucken des Gefühls und wirkungskräftiges Werkzeug der Begier, und beides oft im gleichen Laut, und wenn selbst im Wort dann doch auch es nur lautend: und wie dann doch das Kind erst zum Menschen wird, wenn durch diese seine „Ursprache" die unlyrische und unmagische, sang- und spruchfremde Fülle des Wortes bricht, ein Hervorbrechen, das wie jede echte Offenbarung immer erst hinterher wahrgenommen wird und sich der zeitlichen Festlegung auf einen bestimmten Augenblick der Vergangenheit entzieht: so bricht auch eines Tages, und niemand weiß nachher welchen Tages, durch jene Ursprache des Menschengeschlechts die Sprache der Menschheit im Menschen, die Sprache des Worts. Die Bibel ist der Hort dieser Sprache des Menschen, weil sie Prosa ist. Prosa noch im verzückten Sang der Kündung, noch im wirkungsmächtigen Spruch des Gesetzes. Sie ist als Schrift Niederschlag, nachträglicher, Nieder-Schrift, des geschehenen Durchbruchs des Worts, der in der Geschichte des Geschlechts genau da steht, wo in der Geschichte des Einzelnen: am Augenblick seiner Menschwerdung. Das Wort, das keine Maße und Bindungen erträgt, weil sich die Seele in ihm entbindet und vermißt, ist in sie gesprochen, spricht aus ihr. Es gab vor und außer ihr Prosa; das war Nichtpoesie, ungebundene, keine entbundene Rede, ungemessenes, nicht maßlos-übermäßiges Wort. Alle Poesie, die seither in ihrem Lichtkreis entstanden ist – ja die Poesie mehr als die Prosa: Jehuda Halevi mehr als Maimonides, Dante mehr als Thomas, Goethe mehr als Kant – ist von ihrem Geist der Prosa begeistet. Seither ist in das nächtige Schweigen, das das Menschengeschlecht in seinen Ursprüngen umgab, jeden von jedem und alle vom Draußen und vom Drüben trennend, das Tor gebrochen, das nie ganz mehr zugehen wird: das Tor des Worts.

FLORENS

Florens Christian Rang ist kaum mehr als sechzig Jahre alt geworden, aber es ist mir als sei seine Art die eines jüngeren, sein geistiges Gesicht das eines älteren gewesen. Er war von straffer Gestalt und lebhaft wie ein Militär; ich seh ihn noch, wie er mir am frostig hellen Wintertag nach Verabredung auf der schneebedeckten Landstraße zwischen Wetzlar und Braunfels begegnete, einsamer Wanderer, die Feldmütze auf den grauen Haarsträhnen. Dann sprachen wir im Gehen, beim Landschaftlichen das Politische mit berührend, daneben von kirchlich-historischen Dingen. Wenige haben das in Raum und Geist gewordene Deutschland so an sich selbst erlebt wie dieser Mann, der Jurist, Philosoph, Theolog in einem und daher jedes fast ohne Grenzen war und neben dem Gelehrten zugleich ein Praktiker von eminenter Erfahrung; der faustische Charakter ist mir selten so klar geworden. Wir gingen bergauf und ab bis an das Landhaus in dem Tälchen vor Braunfels, im kleinen Garten ein kleines Haus mit engen Stiegen, mit Bücherstube und Ziegenstall, die Arbeitsstelle unterm Dach, die Feierabendbank im Freien. Dort lebte er, ein Eremit ohne das Mönchische, ein Patriarch, dem sich sein Volk nur in einem kleinen Kreis von Freunden und in der Abgezogenheit schwerster politischer Probleme darstellte, ganz abendländisch, der Tätigkeit scheinbar schon entrückt, in Wirklichkeit ihr besonders nahe. Er hatte ja auch, um sich in seinem Phrontisterion der Wirklichkeit nicht zu entfremden, im benachbarten Wetzlar das Ehrenamt eines gewerblichen Schiedsrichters übernommen, das er mit großer Gewissenhaftigkeit ausfüllte. Dadurch war gleich in dem ganzen Ländchen ein natürlicher Respekt um ihn her entstanden.

Die Spannungen der Gesellschaft, das wirkende Leben richterlich zu ergründen, schien mir die Leidenschaft dieses Mannes zu sein. Seine offenbare Liebe zur menschlichen Angelegenheit schien mir aufs engste mit einem Drang zur aktiven Gerechtigkeit verschmolzen, der sich aus Göttlichem herleitet; so hatte sein Wesen etwas Unverwesliches, Salziges. Er hatte sich im übrigen, – Beweis einer schweren Vereinzelung, – den Stimmen und Gesichten ergeben, er schrieb. Seine geschriebene Sprache ist schwierig wegen der Energie und Reinheit der Reflexion. Selbst sein mündlicher Ausdruck spiegelte das wieder, er war auch in der Einfachheit von genauester Prägung. Dieser Mann hing am Eigentlichen, aber er umrankte skrupelhaft wie ein Quäker der alten Schule das Herbe, Schroffe mit Zügen zartester Empfindung. Er war in unserem kleinen Frankfurter Bund der Älteste, und das beinah im biblischen Sinn. Dieser Bund hatte sich etwa seit 1920 geschlossen, fern genug den emotionalen Windströmen der Tagesmeinung, nah genug dem Leid des Zeitalters. Die Frucht unseres Zusammenstehens, unseres gemeinsamen Erarbeitens einer Haltung vom Gewissen her, – die einzige vielleicht, die sichtbar bleiben wird, – ist F. Chr. Rangs „Deutsche Bauhütte, ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich" (1924, Verlag Eberhard Arnold, Sannerz und Leipzig). Rang trieb Philosophie der Politik. Er drang auf Gestaltung der sozialen Schicksalsmächte, so wie Denker der Antike, doch auch

Comenius, Grotius, Leibnitz, Fichte, Görres vom göttlichen Feuer und Erbarmen her auf Schicksalsgestaltung drängten, aus einer Fülle des Herzens, aus tiefer Verständigkeit und Sachkenntnis heraus. Rangs Philosophie, wo sie politisierte, hielt sich an das Nächste. Das Nächste war ihm ein Problem der Wiederherstellung im Verhältnis zu Belgien und Frankreich: an das Wort Bethmann-Hollwegs vor dem Reichstag beim Kriegsausbruch war anzuknüpfen, und eh nicht unsere eigene Lage klarstand, kein Seitenblick erlaubt auf das was am europäischen Zustand Mitschuld und Verhängnisanteil der andern ist. So beschäftigte den Denker das kreatürlich Niedere zugleich als das Höchste, Dringendste unter der Verantwortung, unter die er alles stehen sah: von der Empirie des Staatlichen, hier des deutschen sogar des preußischen Staatlichen her, das Problem des gerechten Staates, des wahren Völkerbundes. Rang nahm, was er schrieb und aussprach, für Arbeit am Reiche Gottes, und stets in der ihm angemessenen sozusagen staatsmännischen Haltung. Er nahm Deutschland wie es ist, ohne Selbsttäuschung, ganz positiv, ganz kardinal.

Ich wüßte wenige Menschen, die so ihr Land mit allen seinen Gegebenheiten kannten. Rang war als Sohn eines kurhessischen Beamten, der dann preußischer Geheimer Regierungsrat wurde, 1864 in Kassel geboren. Die Mutter, eine Tochter des Buchhändlers Kettembeil, der Grabbe verlegte, war evangelisch. Der Vater, Katholik, unterschrieb den Protest gegen das Unfehlbarkeitsdogma und ließ von 1869 ab seine Kinder evangelisch erziehen. Katholische Elemente blieben in Christian Rang immer von evangelischen durchdrungen, die evangelischen von katholischen; daran hatte gewiß auch die am Rhein verlebte Jugend ihren Anteil. Die Umzüge der Familie von Kassel nach Ürdingen, von Ürdingen nach Potsdam, dann nach Köln, waren ja im übrigen ein kleines Abbild des Beamtenschicksals in allen Imperien, im ghibellinischen Staat überhaupt. Der Knabe durchlief das Apostelgymnasium in Köln, der Student besuchte die Universitäten Lausanne, Leipzig, Berlin und Bonn. Mit 22 Jahren Doctor juris, verbrachte Rang seine Referendarzeit in Köln, Halberstadt und Kassel und ließ sich 1890 als Regierungsassessor nach Posen versetzen. Er wollte den Osten kennenlernen. Er erlebte dann im Osten die entscheidenden Jahre.

In Posen wurde Rang Dezernent der Kirchen- und Schulabteilung. Durch die Freundschaft mit bedeutenden Kirchenmännern, durch ein erwachendes Interesse an der inneren Mission, durch Mitarbeit im Vorstand der Herberge zur Heimat, als Schriftführer von Alt-Latzig, Kolonie für Arbeitslose, trat er nach Jahren der Lösung vom Glauben und kirchlichen Wesen in eine neue entschieden religiöse Existenz. Auf einer Dienstreise wurde ihm offenbar, „sein Leben ganz in den Dienst Gottes zu stellen". Das konnte ihm damals nur bedeuten: Pfarrer zu werden. Es kostete ernste Prüfung, harte Kämpfe, diesen Entschluß auszuführen. Die tapfere Gattin war einverstanden. Es war in der Zeit kurz vor der Geburt des ersten Kindes. Verwandte und Freunde rieten ab. Aber Rang begann 1895 in Greifswald das theologische Studium, zwei Jahre später bestand er kurz nacheinander die beiden Examen, im Mai 1898 folgte die Ordination und Berufung als Pfarrer der Ansiedelungsgemeinde in Deutsch-Wilke, zugleich als Leiter der Provinzialkonfir-

mandenanstalt. In dem Doppelamt wirkte Rang „mit großer Freudigkeit und völliger Hingabe" bis Herbst 1902, dann zwang ihn Krankheit der Frau zu einer Änderung. Daß er die Arbeit niederlegen mußte, empfand er als eine „Entwurzelung, die sein ganzes Sein erschütterte". Man berief ihn an das Pfarramt von Polajewo. Der darauffolgende Sommer brachte die Anfänge schwerer innerer Kämpfe. Der Ernst der ethischen christlichen Forderung, die Unmöglichkeit sie ohne Selbstvernichtung zu erfüllen, standen plötzlich da. Bis der Ringer vom Boden aufstand und „den Priesterrock sich abriß". Als verabschiedeter Pfarrer siedelte Rang mit Frau und vier Kindern nach Bonn am Rhein über. Wie in einem Jubel des Erblühens setzte er da das Wort *Florens* vor seinen Namen. Er behielt diesen Namen wie ein Denkmal.

Rang begann sich in Bonn philosophischen Studien zuzuwenden, betrieb aber bald seine Wiederanstellung als Verwaltungsbeamter. Er wurde Regierungsrat, Direktor des Oberversicherungsamtes in Koblenz. Dort lebte er ein Jahrzehnt, ein Beamter, der das Leidenschaftliche, Hintergründige seines Lebens in zwei merkwürdigen Manuskripten niederschlug: Abrechnung mit Gott, Studium Shakespearescher Sonette. Auf einer Vortragsreise nach Wien und Graz besuchte er Hugo von Hofmannsthal in Rodaun; von da ab verband ihn mit dem Dichter eine Freundschaft die bis zum Tode dauerte. Auch Richard Dehmel und der bedeutende Freiherr Marschall v. Biberstein, Landrat in Montabaur, traten in den Kreis der engeren Beziehung. Durch eine Art Zufall lernte Rang in Berlin Walther Rathenau kennen, und mit dem Freunde Erich Gutkind bildete er eine Verbindung, „um es mit nichts zu versuchen als mit der Wahrheit". Zu diesem „Potsdamer Kreis" zählten Frederik van Eeden, Erich Gutkind, Martin Buber, Gustav Landauer, Theodor Däubler, Henri Borel, Paul Bjerre und Florens Christian Rang.

Kriegsausbruch.

Von Mitte August 1914 bis 1917 diente Rang als Chef der Zivilverwaltung der Etappeninspektion der V. Armee in Montmédy. Der älteste Sohn fiel in der Champagneschlacht. Die drei jüngeren Söhne wurden ebenfalls Soldat. Rang nahm am 1. April 1917 als Geheimer Regierungsrat den Abschied aus dem Staatsdienst. Er wurde geschäftsführendes Vorstandsmitglied beim Generalverband des Raiffeisenvereins und zog nach Schlachtensee bei Berlin. Von dem Potsdamer Kreis waren ihm Gutkind, Buber und Däubler geblieben. Eine neue nahe Freundschaft, die mit Walter Benjamin, trat hinzu. Als Gast und Freund besuchte ihn Nikolai Scheierman, ehemals russiischer Großgrundbesitzer, der aus Gewissensgründen – schon vor dem Kriege – sein Gut aufgegeben hatte und Siedler geworden war im Kaukasus, in England, Deutschland, Brasilien, zuletzt in Schweden. In diesen Jahren wandte sich Rang nach erregenden Aussprachen von der bisherigen Kriegsbejahung ab: es bedurfte dazu einer entscheidenden Abrechnung mit den deutschen Idealismus, diese schrieb er sich später in der „Bauhütte" vom Herzen. „Die scheinbare Willens-Herrlichkeit dieses Schlachtentod-Glaubens, der das Leben nicht achtend hinwirft für die Idee, – diese wolkenschwangere Nacht, die uns schon Jahrtausende überlagert und statt Sterne nur Blitze zu Wegkündern gibt ... diese grauenvolle

Weltansicht des Welt-Tods statt Welt-Lebens, die sich in der deutschen Idealismus-Philosophie das Grauen mit dem Gedanken erleichtert, daß hinter den Wolken ja Sternhimmel sei – diese deutsche Geistes-Grundrichtung ist zutiefst willenlos, sie meint nicht, was sie sagt, ist ein Verkriechen, eine Feigheit, ein Nichtwissenwollen, ein Nichtleben – aber auch Nichtsterbenwollen." Rang trat 1920 aus dem Raiffeisenverband und zog nach Braunfels. „Als Freiherr mit der Armut im Wappen."

Ich begegnete Rang zuerst bei einer Zusammenkunft irgendwo in der grünen oberhessischen Landschaft, wir lebten dort ein paar Tage in einem Dorfe dessen Pfarrer ein Freund der Quäker war wie wir, es war eine Art Freiluft-Seminar. Wenn Rang sprach, ging es um Unterscheidungen, um Klarheit. Ich witterte, angezogen und geniert zugleich, den geschulten Theologen, den gewesenen Beamten. Wir lagen einmal eines heißen Mittags zu dritt in Hemdsärmeln an einem Waldsaum, ich hörte ein sehr gründliches theo-philologisches Gespräch zwischen Rang und einem Beteiligten an und schaute dabei mit verzweifelter Ungeduld in das glühende Blau zwischen den Bäumen. Aber ein paar Nachmittage später, die Sonne schien in den mit Bauern und Arbeitern gefüllten Eisenbahnwagen, fanden wir doch im Gespräch jene heitere Ernsthaftigkeit und Zielgemeinschaft, die uns zusammenbrachte.

Es ist nicht meine Sache zu sagen, was Florens Christian Rang seinen Freunden einzeln gewesen ist. Er war, in aller seiner Vielseitigkeit, streng und erfahren, brüderlich und treu. Er sah mit dem durchdringenden Blick, mit der absoluten Verhaltenheit des Verwaltungsbeamten der Wirtschaft, der Technik, der Politik, dem Tagesgeschreibe auf die Finger. Das Resultat war bitter. Rang war gewöhnt Konkretes zu sehen, Bedingungen abzuwägen, Verschachtelungen festzustellen. Und durch dieses ganze unabsehbare Gestrüpp ging er mit einer gläubigen Unbedingtheit. Er hielt viel mehr gründlich Änderndes für ausführbar, als mancher weniger Einsichtsvolle; er wollte im Möglichen das Äußerste und er sah, fromm und reserviert zur Abhilfe tätig, die ungeheure Not. Er war ehrbar im paulinischen und selbst im petrinischen Sinne, aber im Herzen johanneisch. Bei aller Skepsis und Schärfe jedem übertreibenden, schwärmenden Wort gegenüber war er ein eiserner Advokat des „Reiches". Er wäre gewiß nach solcher Laufbahn, die Bezirk um Bezirk durchmessen und vertauscht hatte, auch im alltäglichen Wortsinn ein Reichsbeamter von Weltmaß, ein großer Mandarin geworden, bezaubernd und von größtem Einfluß durch seine Überlegenheiten; vielleicht auch deshalb besonders weil er mit Kindlichkeit dem Unerforschlichen gegenüberstand, mit armen Leuten nicht ehrfurchtloser umging als mit den Schatten der Erlauchten. Auf dem Tischchen neben seinem Sterbebett lag das Losungsbuch der Brüdergemeine. Er fand nicht erst in seit den Monaten seines körperlichen Leidens im Neuen Testament das klarste Trinkwasser, süßes und auch bitteres. War wirklich in diesem Leben eine Tragik, so ist sie einem Ringen um Christus in den vier Fakultäten zuzuschreiben. Der Entschlafene sah aus wie ein Römer, heroisch abgezehrt, mit einem leisen Triumph um die schmalen Wangen; ein Stratege, der Pläne, Übersichten in sich trägt die sich noch der Erörterung entziehen. *Alfons Paquet*

HERMANN HERRIGEL

VOM PRINZIPIELLEN DENKEN

Magna prorsus inopia
humanum laborat eloquium
AUGUSTIN

Wenn wir heute an die Fragen denken, die uns früher beschäftigt haben, so bemerken wir zu unserer Überraschung immer wieder, wie weit wir uns von ihnen entfernt haben.

Man wollte den „Intellektualismus" überwinden und es ist viel darüber nachgedacht worden, ohne daß sich etwas anderes dabei herausstellte als ein neues Prinzip; man spürte, daß in Sachen des Verstandes etwas nicht in Ordnung war, aber gerade weil das so war, suchte man den Grund des Übels an falscher Stelle und fand ihn nicht; man glaubte des Übels Herr zu werden, indem man es grundsätzlich in Angriff nahm, und sah nicht, daß man sich auf diesem Wege nur immer mehr verstrickte.

Ebenso wollte man den „Relativismus" überwinden und schlug dabei denselben falschen Weg ein. Wie kann man den Relativismus überwinden, bevor man noch das Relative sehen gelernt hat? Indem man von Relativismus sprach, kämpfte man gegen ein Prinzip, dem man nur ein anderes Prinzip entgegenstellen konnte. Dadurch wurde auch hier der Kampf wieder auf die theoretische Ebene gerückt.

Diese Fragen sind heute nicht gelöst, aber es ist für uns sinnlos geworden, über die Überwindung des Intellektualismus oder Relativismus nachzudenken. Wir sehen an unserer Stellung zu diesen wie zu andern Fragen, daß sich eine Drehung mit uns vollzogen hat, ohne daß wir uns dessen recht bewußt geworden sind. Unser Ort, unsere Einstellung zu diesen Fragen hat sich verändert; wir sind an ihnen vorbeigegangen und sehen sie jetzt von hinten. Dabei zeigt sich, wie wenig dabei herauskommt, solche Fragen prinzipiell anzufassen. Prinzipielles Denken ist zwar allgemeingültig, aber da es gerade unsere Situation nicht trifft, gilt es nur für die andern. Es ist wichtiger, für *unsere* Situation eine Lösung zu finden als eine absolute, von zeitloser Gültigkeit. Früher nannte man das Utilitarismus oder Pragmatismus, aber wir werden dadurch nicht mehr getroffen, da diese prinzipiellen Begriffe ihre positive wie ihre negative Wichtigkeit für uns verloren haben.

Sehen und Denken

Das Sehen liegt vor dem Denken. Das Denken flieht die Situation, aber es entflieht ihr nie ganz. Sein Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit ist nicht realisierbar, es kann sich von dem Element der „Einstellung" nicht völlig reinigen. Der Gedanke steht nie für sich da, er hat keine isolierte Existenz, sondern trägt immer seinen Hintergrund mit sich. Das neunzehnte Jahrhundert, das an das voraussetzungslose Denken glaubte, wollte umgekehrt durch das Denken zu einer Einstellung kommen, und zwar zu einer allgemeingültigen, wissenschaftlichen. Das führte zur „Wissenschaftskrisis", die jedoch keine Krisis der Wissenschaft, sondern der prinzipiellen Betonung der Wissenschaft, des an die Wissenschaft gestellten Anspruches ist. Es ist die Krisis des prinzipiellen Denkens.

Was mit prinzipiellem Denken gemeint ist, soll zunächst durch ein Beispiel erläutert werden. Wir wählen das Verhältnis von Sehen und Denken. Beide bilden, vom Sehen her, eine unlösbare Einheit. Wir können keine scharfe Grenze angeben und sagen: bis hierher reicht das Sehen und hier beginnt das Denken. Es gibt kein reines Sehen ohne Denken und gibt kein reines Denken ohne Sehen. Zwischen beiden besteht zwar ein Unterschied, aber kein Gegensatz, der das eine vom Bereich des andern ausschließt. Prinzipiell gesehen verschärft sich dagegen der Unterschied zur Antithese. Sehen und Denken kristallisieren zu Prinzipien, die jedes für sich Totalität beanspruchen und als Totalitäten einander ausschließen.

In der Krisis des prinzipiellen Denkens kündigt sich dieselbe tiefgehende Wandlung an, von der vorhin schon die Rede war. Um die Wendung vorläufig zu bezeichnen, können wir sagen: eine Wendung vom philosophischen zum wissenschaftlichen Denken; von einem Denken von oben her zu einem Denken von unten her. Sie ergibt sich nicht aus der Lösung gewisser theoretischer Probleme, sondern bedeutet eine veränderte Einstellung zu ihnen. Daher läßt sie sich auch nicht ableiten, sondern nur aufdecken. Man kann etwa darauf hinweisen, daß Kunst und Literatur die Bedeutung als autonome Provinzen des geistigen Lebens verloren haben, die sie vor dem Kriege besaßen. Das Interesse, das wir ihnen heute entgegenbringen, ist nicht bloß ein geringeres, sondern ein andersartiges. Überall ist heute ein Verlangen nach „Wirklichkeit". Der Kultminister Becker spricht in seinem Vortrag vom Wesen der deutschen Universität vom „Sieg des positivistischen Denkens über das

idealistische", ein Ausdruck, der hier freilich nicht streng begrifflich, sondern in seiner Transparenz zu verstehen ist. Der Jenaer Philosoph Grisebach rechtfertigt den Titel seines Buches „Die Grenzen des Erziehers und seine Verantwortung" mit dem Satz: „Die Untersuchungen setzen dort ein, wo die Philosophie als ein konkretes Denken zu einem pädagogischen Problem wird, denn hier wird an die Erkenntnis ein ‚pädagogischer Anspruch' gestellt", der sich durch eine reine Geistphilosophie nicht erfüllen läßt. Und weiter: „Die Wirklichkeit und nicht die Wahrheit ist das letzte Ziel der Philosophie." Ohne daß er in einem gedanklichen Zusammenhang damit steht, fügt sich hier ein Satz von Franz Rosenzweig an: „Wahrheit hört auf, zu sein, was wahr ‚ist', und wird das, was als wahr – bewährt werden will. Der Begriff der Bewährung der Wahrheit wird zum Grundbegriff dieser neuen Erkenntnistheorie, die an die Stelle der Widerspruchslosigkeits- und Gegenstandstheorien der alten tritt und an Stelle des statischen Objektivitätsbegriffs jener einen dynamischen einführt; die hoffnungslos statischen Wahrheiten, wie die der Mathematik, die von der alten Erkenntnistheorie zum Ausgangspunkt gemacht wurden, ohne daß sie dann wirklich über diesen Ausgangspunkt hinauskam, sind von hier aus als der – untere – Grenzfall zu begreifen, wie die Ruhe als Grenzfall der Bewegung, während die höheren und höchsten Wahrheiten nur von hier aus als Wahrheiten begriffen werden können, statt zu Fiktionen, Postulaten, Bedürfnissen umgestempelt werden zu müssen." Ferner darf hier, wo nur auf einzelnes hingedeutet werden soll, woran die Wendung sichtbar wird, auf die Relativitätstheorie hingewiesen werden mit ihrer Entdeckung der Zeit, nicht als eines Mediums, innerhalb dessen sich alle Vorgänge abspielen, sondern als eines Elementes in den Vorgängen. Darin kündigt sich eine Revolutionierung unseres Weltbildes an, deren Reichweite heute noch nicht absehbar ist. Wenn die Zeit nicht ein Medium ist, auf das vermöge einer absoluten, von den Dingen unabhängigen Chronologie, die eine abstrakte Zeitreihe ergibt, alle Dinge bezogen und in das sie eingeordnet werden können, sondern wenn die Zeit den Dingen und Vorgängen selber angehört, so wird die evolutionistische Betrachtungsweise des 19. Jahrhunderts abgelöst durch eine biographische. Umgekehrt, wenn alle Vorgänge die Zeit einschließen, wenn es also keinen zeitlosen Vorgang gibt und damit keinen absoluten Ruhepunkt, so gibt es in der Natur wie im

Geistigen auch keinen bevorzugten dinglichen Bezugspunkt innerhalb der Wirklichkeit, an dem die übrige Wirklichkeit gemessen werden kann[1]). Erst damit, daß diese bevorzugten Teile der Wirklichkeit in die Gesamtwirklichkeit zurückkehren, wird die Einheit der Wirklichkeit vollendet und gewonnen. Es zeigt sich, daß alle diese Bezugspunkte „gewählt" waren und nur in ihrer Wahl Realität hatten, zugleich aber daß diese Wahl zu nahe griff, denn zeitlos ist kein Teil der Wirklichkeit, sondern nur die Wirklichkeit selber, die Eine Wirklichkeit, das „endliche, doch begrenzte Universum" Einsteins. Diese Zeiteinstellung ist nicht bloß für die Physik bedeutsam, sondern sie hat im Geistigen ihre genaue Parallele: Die Krisis, in der wir heute alle festen traditionellen Institutionen, Kirche, Staat, Ehe usw. stehen sehen, verliert den Charakter des Abfalls von einem zeitlosen Ideal und erhält damit, daß sie auf die Wirklichkeit bezogen ist, die wir nicht „haben", sondern an die wir glauben, einen positiven Charakter. Ihre fortschreitende Differenzierung und Funktionalisierung erscheint nicht als eine relativierende Zersetzung, sondern als fortschreitende Verwirklichung. Die tiefe Skepsis, mit der wir allen zeitlosen Begriffen und Gedankensystemen gegenüberstehen, findet ebensoviel Berechtigung, als diese „zeitlosen" Größen von ihrer falschen Realität einbüßen. Der Sinn dieser Skepsis ist nicht Auflösung des Festen, sondern tiefere Begründung dessen, was noch nicht in der Wirklichkeit selber begründet ist.

Alle diese Dinge – und noch viele andere ließen sich anführen – stehen, so wenig sie auch miteinander zu tun zu haben scheinen, in ihrem Hintergrund miteinander in Zusammenhang und deuten in dieselbe Richtung. Es soll im folgenden versucht werden, ihren Zusammenhang und die Wendung, die in ihnen sichtbar wird, deutlich zu machen. Das kann nur mit großer Behutsamkeit und Vorsicht geschehen und man wird von einem solchen Versuch keine allzu scharfe Bestimmtheit erwarten dürfen; da alle unsere Worte heute der Gefahr eines prinzipiellen Mißverständ-

[1]) Ernst Cassirer drückt dies in seinem Buche über die Relativitätstheorie so aus: „Die Angelpunkte . . sind nicht in besonderen gegebenen Dingen zu suchen, die als bevorzugte Bezugsysteme aus allen übrigen herausgehoben sind – wie die Sonne für Kopernikus, der Fixsternhimmel für Galilei und Newton noch solche Systeme waren. Wahrhaft invariant sind niemals irgendwelche Dinge, sondern immer nur gewisse Grundbeziehungen und funktionale Abhängigkeiten, die wir in der symbolischen Sprache unserer Mathematik und Physik in bestimmten Gleichungen festhalten."

nisses ausgesetzt sind, ist es fast unmöglich, eine bloße Einstellung, die keinen theoretischen Charakter hat, sondern Hintergrund des Theoretischen ist, deutlich zu machen. Die Gefahr ist hier größer, daß zu viel, als daß zu wenig gesagt wird. Die Deutung kann daher fast nur eine Lokalisierung sein; das heißt, es kann nur der Versuch gemacht werden, den Ort der Wendung zu bestimmen. Und auch das ist nur so möglich, daß wir auf einzelne Stellen, an denen die Wendung sichtbar wird und die unter sich in keinem Zusammenhang stehen, hindeuten und an ihnen die Wendung demonstrieren. Schon um nicht zu viel sagen zu *müssen*, muß der systematische Zwang, die Lücken auszufüllen und die Übergänge herzustellen, vermieden werden. Eine systematische Behandlung würde durch den Zwang zur Totalität allem eine andere Betonung geben und würde damit den Vorbehalt, mit dem das alles gesagt werden muß, von vornherein aufheben. Sie würde, auch unausgesprochen, zu Folgerungen zwingen, sei es zu einer prinzipiellen Forderung, sei es zu einem quietistischen Optimismus, daß alles im besten Gang sei, vor denen man sich nicht ernsthaft genug hüten kann. Man darf sich daher nicht *einem* Gedankengang überlassen, sondern es ist nötig, ihn immer wieder abzubrechen und an einer andern Stelle von neuem einzusetzen. Der Leser muß immer im Auge behalten, daß auch das, was hier gesagt wird, nicht für sich wichtig ist, sondern daß auch hier nur das eine gesagt, das andere, und das ist das Wichtige, gemeint ist.

Begriff und Wirklichkeit

Das prinzipielle Denken entspricht erkenntnistheoretischen Anschauungen, in denen eine ganz bestimmte Einstellung zur Welt zum Ausdruck kommt.

Der Anspruch der Voraussetzungslosigkeit des Denkens bedeutet den Anspruch seiner Autonomie. Autonomie bedeutet, daß das Denken seine Gesetzmäßigkeit ganz in sich selber trage. Kant zieht eine scharfe Grenze zwischen der Materie und der Form der Erkenntnis. „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *Materie* derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die *Form* der Erscheinung.“ Was über die Materie zu sagen war, ist von gelegentlichen Bemerkungen abgesehen, schon auf der ersten Seite der Kritik

der reinen Vernunft erschöpft; alles weitere handelt nur von den „reinen" Formen der Anschauung, des Verstandes, der Vernunft, „in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird". Der Empfindung entspricht die Fähigkeit der sinnlichen Rezeptivität, der Form die Spontaneität des Denkens. Was die Empfindung dem Denken, die Rezeptivität der Spontaneität gibt, kann nur ganz allgemein bezeichnet werden als „das Mannigfaltige". Was dem unverbundenen und ungeordneten Mannigfaltigen zugrunde liegt, ist „ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte". Es ist das unerkennbare Ding an sich.

Was hierbei wichtig ist und was dieser Erkenntnistheorie ihren besonderen Charakter gibt, ist ihr Ansatzpunkt beim absolut Unerkennbaren. Hier ist der absolute Nullpunkt; die nächste Stufe ist das Unerkannte, die noch ungeordnete Mannigfaltigkeit, die immer noch ein Nichts ist. Dann erst kommt die Erkenntnis. Diese Verteilung läßt der Rezeptivität, die die erste und zweite Stufe verbindet, nichts und gibt der Spontaneität, die den Schritt von der zweiten zur dritten Stufe bildet, alles. Darin liegt eine große Gefahr. Sobald die besondere Sphäre des „reinen" erkenntnistheoretischen Denkens verlassen wird – und sie muß verlassen werden, denn „Gedanken ohne Inhalt sind leer" –, überträgt sich diese Verteilung auf das Verhältnis von Natur und Mensch. Die Natur als „Schöpfung", als geordnete Wirklichkeit – und wir können von Wirklichkeit nur als von einer geordneten Wirklichkeit sprechen –, geht verloren und die ganze Ordnung der Welt hat ihren Grund allein in der Spontaneität des menschlichen Intellekts. So heißt es auch bei Kant selber: „Die Ordnung und Regelmäßigkeit an den Erscheinungen, die wir *Natur* nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts ursprünglich hineingelegt."

Kant begründete die Philosophie als kritische gegenüber der dogmatischen, doch ist an dieser Stelle seine „kopernikanische Wendung" mißglückt. Der Gedanke trug weiter als er gezielt war. Aus der kritischen Methode wurde der Kritizismus. Die Kritik als Methode versagte vor der Kritik als Prinzip. So verlor sie ihren negativen Charakter und erhielt ein positives Vorzeichen. Auch die Grenze, die die Kritik zog, bewies den Doppelcharakter, den jede Grenze hat, insofern sie zugleich Einschrän-

kung und Sicherung ist; nicht die Einschränkung, sondern die Sicherung ist geschichtlich wirksam geworden. Wenn das Erkenntnisvermögen durch die kritische Grenzziehung, wie sie Kant vollzieht, auf die Erscheinungswelt beschränkt wird, so erhält es zugleich damit innerhalb seines Bereiches vollkommene Autonomie. Von der kritisch gesicherten Spontaneität der Vernunft ist aber nur ein kleiner Schritt zum Anspruch der schöpferischen Vernunft. Vielleicht ist es sogar richtiger, in der Wendung von der Negation zur Position nicht die Gefahr des kantischen Ansatzpunktes zu sehen, sondern den „Hintergrund", die „Einstellung", die seinem Ansatzpunkt zugrunde liegt.

Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich bedeutet, daß wir in den Begriffen und Sätzen, die unser Wissen ausmachen, nicht die Erkenntnis der Ordnung einer vor unseren Augen ausgebreiteten Wirklichkeit haben. Die Wirklichkeit liegt nicht vor uns, daß wir sie erkennen, sondern sie ergibt sich erst als das Resultat der Erkenntnis, als die Verknüpfung des ungeordneten „Mannigfaltigen" der Empfindung nach den Regeln der Spontaneität des Erkenntnisvermögens. Hier liegen die Ansätze des prinzipiellen Denkens: Die Wirklichkeit ist uns nur in Begriffen zugänglich, jenseits der Begriffe ist keine Wirklichkeit mehr. Die logische Gesetzmäßigkeit unserer Begriffswelt, die Erkenntnis a priori, gibt uns die Ordnung der Wirklichkeit. Esse fällt zusammen mit percipi, Wirklichkeit mit Wahrheit. Da auch Anschauung, in der uns ein Gegenstand unmittelbar gegeben ist, bei Kant nur dadurch Anschauung ist, daß in ihr das Mannigfaltige durch die reinen, apriorischen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) verknüpft ist, hat in dieser Erkenntnistheorie das Sehen keinen Platz mehr. Von Sehen kann man auch sinnvollerweise nur sprechen, wenn eine Welt da ist, die wir sehen. Die kantische Erkenntnistheorie ist aber schon nach ihrem Ansatzpunkt, nach der an den Anfang gesetzten Verteilung von Rezeptivität und Spontaneität, eine reine Theorie des Denkens vom Nullpunkt aus. Durch seine absolute Voraussetzungslosigkeit erhält aber das Denken eine prinzipielle Betonung. Sehen und Denken stehen hier in einer ausschließlichen Antithese, und das hat zur Folge, daß das Denken mit seinen Formen, Begriff und Satz, seinen Herrschaftsanspruch auch auf die Welt des Sehens ausdehnt. Der Begriff erhält Gegenstandscharakter, die Begriffsgrenzen werden zu Grenzen innerhalb der Wirklichkeit. Jedem Wort muß auch eine Sache

entsprechen. Die Wirklichkeit wird zu einem Begriffsmosaik, dessen Teile durch Neben- oder Unterordnung auf einer Ebene (auch Kausalität ist eine Nebenordnung auf derselben Ebene) in bestimmten festen Verhältnissen zueinander stehen und eine systematische Einheit bilden. Diese prinzipielle Betonung des Begriffs, die in ihm nichts Vorläufiges, nicht einen bloßen Hinweis auf Wirkliches, sondern das Wirkliche selber sieht, führte im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem Begriffsdogmatismus, der dem Dogmatismus der vorkantischen Metaphysik nichts nachgibt.

Man vergißt zu leicht, daß die Philosophie dem Denken keine Gesetze geben, sondern daß sie nur den Ort der Denkgesetze nachweisen kann. Die verschiedenen Richtungen der Erkenntnistheorie unterscheiden sich nur dadurch, daß sie den Grund der Objektivität, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, verschieden lokalisieren. Eine Erkenntnistheorie, die die Gesetzmäßigkeit in die Wirklichkeit verlegt, läßt sich rein theoretisch ebensogut durchführen wie die kantische, die die Gesetzmäßigkeit in die Spontaneität des Denkens verlegt. Ob man auf die eine oder auf die andere Weise vorgeht, hängt ab von der Einstellung zur Welt, die vor aller Erkenntnistheorie liegt. Ohne einen festen Punkt in der Flucht der Erscheinungen, ein Bleibendes im Vergänglichen, gibt es kein Denken. Aber der denkende Mensch hat seinen Grund auf verschiedene Weise: entweder er hat ihn, als ob er nicht hätte, oder er hat ihn nicht und tut so, als ob er hätte. Entweder ist es ein Glaube, oder es ist ein prinzipieller Anspruch, ein Postulat, eine Setzung des prinzipiellen Denkens. Die erste Einstellung ist die religiöse, die zweite die der Philosophie, das heißt der Bemühung, den Grund in absoluten Begriffen festzulegen. Sie will ihn nicht bloß im Sehen, sondern im Denken haben. Philosophie, selber ein Denken, kann aber aus Eigenem dem Menschen keinen Grund geben, sondern sie kann ihn nur postulieren, sei es in der Natur, sei es im Geist, und auf Grund des Postulates ein zwar systematisch geschlossenes, aber doch nur theoretisches, begriffliches Weltbild liefern: Wahrheit als Wirklichkeit. Solange sich Wahrheit als Wirklichkeit, ein Weltbild als Position darbietet, hat es scholastischen Charakter. In der Tat ist die Weltanschauung des 19. Jahrhunderts nichts anderes als eine säkularisierte Scholastik, ein System starrer Begriffe, die ihre Einheit jedoch nicht mehr wie die mittelalterliche Scholastik in einer göttlichen Weltordnung, sondern nur noch in der formalen Einheit des Logos haben.

Der prinzipiell betonte Begriff ist ein Rest des Glaubens an eine absolute, massive Wahrheit. Die Hüterin dieses Glaubens ist die Philosophie, nicht die Wissenschaft. Das prinzipielle Denken beruht auf einer Überwucherung der Philosophie über die Wissenschaft. Die Wissenschaft hat ihren Ursprung in der Wendung Galileis von der Frage nach dem Was zu der Frage nach dem Wie. Das bedeutete eine Wendung vom substanziellen zum funktionellen, vom statischen zum dynamischen Denken. Auf der Bahn, die damit betreten war, haben wir bis heute nur die ersten Schritte getan und die Schritte, die die Wissenschaften, die historischen ebenso wie die naturwissenschaftlichen, vorwärts getan haben, hat die Philosophie durch die prinzipielle Betonung, die sie auf den Begriff legte, wieder rückgängig gemacht.

Im Weltbild der Vorkriegszeit stehen die Begriffe scharf und hart gegeneinander. Der Souveränitätsanspruch der Staaten ist nur die Analogie zum Totalitätsanspruch der Begriffe. Die Begriffe objektivierten sich zu Realitäten und so standen überall isolierte und scharf gegeneinander abgegrenzte Gebiete (z. B. die verschiedenen Einzelwissenschaften) nebeneinander, die man vergeblich in einer „Synthese" zusammenzufassen suchte. Die Synthese konnte höchstens in einem neuen übergreifenden Begriff einen Zusammenhang konstruieren, aber in einer systematischen Konstruktion werden die Scheidelinien zwischen den Begriffen nicht aufgelöst, sondern nur noch stärker betont; ebenso wie ein juristischer Friedensvertrag die Völker mehr trennt als vereinigt.

Man sucht das Übel an falscher Stelle, wenn man es in einem Überwuchern des Intellekts über die Seele sucht. Das ist begrifflich gedacht. Die Wirklichkeit ist aber keine Ebene, in der sich wie auf einem Blatt Papier scharfe Grenzen ziehen lassen. Begriffe lassen sich definieren, die Dinge der Wirklichkeit dagegen stehen nicht als kompakte Größen nebeneinander, sondern sind durch unzählbare Übergänge und Beziehungen miteinander verflochten. Daher dürfen die Verhältnisse, in denen Begriffe zueinander stehen können, nicht auf die Wirklichkeit übertragen werden. Die Wirklichkeit liegt nach dem paradoxen Ausdruck Grisebachs nicht im Begriff, sondern im Widerspruch, das heißt an der Grenze, wo dem Begriff widersprochen wird. Das gilt jedoch nur vom prinzipiell betonten Begriff.

Was ist uns an prinzipiellem Denken alles zugemutet worden in Unter-

suchungen über das „Wesen" des Theaters, der Ehe, des Staates, der Theologie, der Wissenschaft, der Frau, der Freundschaft, der Bildung, der Kirche, des Eros usw., die alle den Anspruch erheben, ihre Sache „im tiefsten Grunde", „in letzter Linie" und in andern superlativischen Hinsichten zu erfassen. Wenn die Wirklichkeit trotzdem einen andern Weg ging, um so schlimmer für sie! Die Methode ist immer dieselbe: der Gegenstand wird zunächst isoliert und dann als Totalität betrachtet. Von allen Beziehungen, in denen er steht, bleiben nur die zeitlosen, statischen der Identität und der ausschließlichen Antithese. So wird es möglich, Aussagen über eine Sache „überhaupt" zu machen, die den Anspruch der Zeitlosigkeit und Notwendigkeit, der Endgültigkeit, reiner Sachlichkeit und damit der Wirklichkeit erheben. Prinzipiell betonte Begriffe und Aussagen sind kategorisch, massiv, systematisch.

Indem wir prinzipiell denken, unterliegen wir einem Zwange. Wir tun es nicht freiwillig, sondern wir können nicht anders. Es ist wie ein Krampf. Zuerst ist es vielleicht ein Übermut gewesen, jetzt geschieht es aus Not. Wir büßen damit den Autonomieanspruch des Denkens. Prinzipielles Denken ist reines, voraussetzungsloses Denken ohne Sehen, denn sehen kann man nur da, wo man glaubt. An Stelle des Glaubens an die Wirklichkeit hat es nur ideelle Postulate, die hinterher als stützende Prinzipien in das Weltbild eingebaut werden. Das prinzipielle Denken, das um seiner Totalität und Zeitlosigkeit willen eine „Einstellung" leugnet, die vor dem Denken liegt, kann nur erlöst werden, wenn es seinen prinzipiellen Anspruch aufgibt, wenn es seine Grenzposition am Rande des Raumes und der Zeit verläßt und in eine reale Position zurückkehrt. Das bedeutet für die Grenzfall-Erkenntnistheorie dasselbe wie die Einführung der Zeit in die Gesetze der klassischen Grenzfall-Mechanik. Der Erkenntnisgrund liegt dann nicht mehr *allein* im Denken, sondern im Denken *und* im Sehen; ihr Verhältnis ist nicht mehr ein antithetisches, sondern ein reales. Liegt der Erkenntnisgrund allein im Denken, so bleibt für das Sehen nur der Charakter eines physiologischen Aktes übrig. Sehen ist aber mehr. Sehen setzt eine geordnete Wirklichkeit voraus. Das bedeutet aber, daß die Gesetze der Natur, die wir erkennen, ihr nicht von der autonomen ordnenden Vernunft vor- und eingeschrieben sind, sondern daß wir *in* ihnen die Ordnung der Schöpfung erkennen. Daß A = A ist, ist kein logisches Gesetz, sondern ein Gesetz der Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit steht nicht am Ende, sondern am Anfang der Erkenntnis. Sie wird nicht von der schöpferischen Vernunft erst erschaffen, sondern als Schöpfung erkannt. Doch darf dies Wort nicht in dem verengten Sinn eines massiven theologisch-dogmatischen Begriffs verstanden werden; den theologischen Schöpfungsbegriff kann auch der gebrauchen lernen, der nicht an die Schöpfung glaubt. Von der Welt als von einer Schöpfung sprechen (ohne diesen Begriff zu gebrauchen), kann nur der, der sieht, und es sieht nur der, der glaubt.

Glauben und Wissen

Glauben wir an die Welt, an die Schöpfung, an eine geordnete Wirklichkeit, so sehen wir, daß die Philosophie nichts anderes ist als eine krampfhafte Bemühung, nicht zu glauben. Glaube läßt die Welt offen und nimmt sie hin; die Philosophie schließt sie als Totalität in die festen Grenzen eines Systems ein, sie will die Wahrheit als runde und begründete Notwendigkeit, kompakt und massiv, in Händen haben. Wieviel Worte sind vor den Glauben gestellt worden! Wieviel Scharfsinn ist aufgewendet worden, um zu beweisen, daß wir nicht glauben, sondern wissen und daß das Wissen nichts mit dem Glauben zu tun hat, ohne daß etwas anderes dabei herausgekommen wäre, als daß für den Glauben ein anderes Wort gesetzt wurde, dem man seinen religiösen Ursprung nicht mehr auf den ersten Blick ansieht. Nicht jeder Philosoph war so weise wie Kant und auch Kant war es nicht in jedem Augenblick wie in dem, als er schrieb: „Ich mußte also das Wissen (das heißt den Anspruch des Wissens) aufheben, um zum Glauben Platz zu machen."

Glauben und Wissen sind nicht zwei Felder, zwischen denen eine starre, unverrückbare Grenze zu ziehen ist. Das Verhältnis von Glauben und Wissen läßt sich nicht prinzipiell lösen, indem man sie reinlich voneinander scheidet und jedem sein besonderes Gebiet zuweist, so daß sie nichts mehr miteinander zu tun haben. Sie stehen auch nicht in einer dialektischen Antithese zueinander, so daß der Glaube das Wissen oder das Wissen den Glauben ausschließt; noch lassen sich sich aufeinander zurückführen, so daß Glauben eine besondere, durch subjektive Gründe bestimmte Art des Wissens wäre, weder eine objektiv minderwertige, noch eine pragmatisch höherwertige. Der Glaube hat überhaupt keinen subjektiven Charakter und hat weder mit dem Willen noch mit dem Gefühl etwas zu tun.

Wenn das Verhältnis von Wissen und Glauben prinzipiell angefaßt wird, so erscheinen sie als zwei substanzielle, in sich selbständige Inhaltsbereiche. So wird ihr wirkliches Verhältnis von vornherein verfehlt. Glaube und Wissen gehören zusammen wie Kern und Schale. Alles Wissen hat einen Glaubenskern und aller Glaube hat eine Wissensschale. Der Glaube ist es, der das Wissen zugleich begründet, denn hinter allem Wissen steht der Glaube an eine geordnete Wirklichkeit, und wieder aufhebt, denn kein Wissen erschöpft diese Wirklichkeit. Daher darf auch diese Bestimmung nicht als erschöpfend gelten, als sei damit schon alles gesagt.

Die Welt des Glaubens ist der Hintergrund, der hinter allem begrenzten Sagen und Tun steht und in dessen Zusammenhang jede Grenze relativiert wird. Der Glaubenshintergrund ist es also, der es verbietet, einen einzelnen Satz oder einen einzelnen Begriff zu isolieren und für sich zu nehmen, so als ob damit die Wirklichkeit erschöpfend zum Ausdruck gebracht wäre. Wir können immer nur das eine sagen und das andere meinen, das eine tun und das andere erwarten: unser Haben ist, als ob wir nicht hätten. Da hinter allem was wir sagen, ein unaussprechbarer Hintergrund von Beziehung und Betonung bleibt, ist es fast unmöglich, das Mißverständnis zu vermeiden. So dürfen diese Sätze nicht mit einem positiven Vorzeichen versehen und als eine mystische Lehre verstanden werden, sondern sie sind mit negativem Vorzeichen gesagt und drücken die Not und Grenze unseres Sprechens aus. Unsere Worte würden nur dann sagen, was wir meinen, wenn sie zugleich zum Ausdruck brächten, wieviel Gewicht wir dem Gesagten beimessen, welchen Geltungsbereich wir dafür in Anspruch nehmen, an welchem Ort zwischen den Grenzfällen Ja und Nein wir stehen. Die Schwierigkeiten, die sich daraus für das Verständnis eines Textes ergeben, werden deutlich sichtbar in der Geschichte der biblischen Exegese und es ist auch fast nur davon die Rede in den Theorien der Exegese, die zu verschiedenen Zeiten aufgestellt wurden. Man findet hier alle Übergangsstufen von der engsten wörtlichen Auslegung bis zur zügellosesten Allegorie, die jede Philosophie in den gegebenen Text hineininterpretiert. Von welcher Tragweite es sein kann, welches Gewicht durch die Auslegung einem Wort gegeben wird, dessen Sinn an sich ganz klar ist, zeigt das Lutherische „*allein* durch den Glauben", das den Unterschied der protestantischen und katholischen Rechtfertigungslehre zum Ausdruck bringt. Und doch ist auch

hier der Gegensatz nicht so scharf, wie ihn der Ausdruck erscheinen läßt. Es handelt sich hier nicht um ein einfaches Jasagen auf der einen und ein Neinsagen auf der andern Seite. Wenn die katholische Lehre die Möglichkeit guter Werke behauptet und sagt, daß ihre Verrichtung die Gnade vermehre, so ist hierbei an die Werke des gerechtfertigten Menschen gedacht; Luther dagegen lehnt die guten Werke ab, insofern sie den Menschen vor Gott rechtfertigen sollen. Da hier und dort von einem ganz verschiedenen Ort aus von den guten Werken die Rede ist, ist etwas Verschiedenes damit gemeint. Der Ansatzpunkt gibt den Worten einen verschiedenen Sinn. Da nach katholischer Lehre die Natur durch die Gnade „geheiligt", über sich selber, über ihre Natürlichkeit hinausgehoben wird (gratia naturam non tollit, sed perficit), während die Wirkung der Gnade nach protestantischer Auffassung die Sündenvergebung ist, hat auch die „Rechtfertigung" hier und dort einen verschiedenen Sinn (sanctificatio und justificatio). Der isolierte Wortsinn ist nur etwas Abstraktes, erst die Einstellung, die ihm zugrunde liegt, gibt ihm seinen besonderen Sinn. So können verschiedene Ausdrücke, durch die Situation an den gleichen Ort des Gedankenraums gerückt, dieselbe Sache bedeuten und umgekehrt. Unser Sprechen ist auch da, wo wir Substantiva gebrauchen, doch immer nur adjektivisch, es sagt nur das Wie aus, nicht das Was. Ein Wort ist immer nur ein Demonstrativum, ein Zeigefinger; es bezeichnet Das, was wir *so* nennen. Damit soll nicht gesagt sein, daß das Wort nur ein beliebiges Zeichen sei, aber sein Ausdrucksbereich ist nicht das „Das", das vielmehr unbestimmt bleibt, sondern das „So". Augustinus sagt in seiner Schrift de trinitate: „Tamen cum quaeritur: quid tres? Magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen, tres personae', non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Du fragst: warum drei? Große Unzulänglichkeit liegt im menschlichen Wort. Wir sagen „drei Personen", nicht um etwas Bestimmtes zu sagen, sondern um nicht schweigen zu müssen."

So darf auch das, was hier gesagt wird, nicht prinzipiell als eine Lehre, sondern nur adjektivisch, „kritisch" verstanden werden. Es richtet sich nicht gegen das begriffliche Denken überhaupt, sondern nur gegen das prinzipielle begriffliche Denken. Begriffliche Scheidungen sind notwendig und unvermeidlich, ja sie werden nur immer noch feiner und differenzierter werden müssen; auch die Spezialisierung der Wissenschaften,

und nicht bloß der Wissenschaften, sondern auch der Berufsarbeit, muß noch viel weiter gehen. Doch wird der Charakter dieser Spezialisierung ein ganz anderer, wenn sie (auch von ihren Gegnern) nicht mehr so prinzipiell wichtig genommen wird, wenn die Sondergebiete nicht mehr den Anspruch erheben, mehr zu sein, als Arbeitsteilgebiete. Es ist ein anderes, wenn man (wie Kahler in seiner Polemik gegen Max Weber) sagt: „Die Wissenschaft *darf* nicht werten", als wenn man (wie Max Weber) sagt: „Die Wissenschaft *kann* nicht werten."

Die mannigfaltigen Beziehungen, die einem Begriff sein zugehöriger Hintergrund mitgibt, können wir zusammenfassen im Begriff seiner zeitlichen Situation. Das prinzipielle Denken vernachlässigt die zeitliche Situation des Begriffs; objektive Erkenntnis heißt ihm nur zeitlose Erkenntnis. Ein Begriff ist aber nicht eine ideale, zeitlose, unveränderliche Größe, sondern er hat eine zeitliche Relativität. Dies ist nicht nur eine theoretische Übertragung des physikalischen Relativitätsprinzips auf das geistige Gebiet, sondern es ist eine Wandlung in der Grundeinstellung des Denkens, deren Ursprung außerhalb des Theoretischen liegt; sie ist dem theoretischen Weltbild gegenüber primär und steht im Begriff, es zu verändern und zu erweitern. Das macht sich heute schon bemerkbar. Wir dürfen darin ein Wiedererwachen der wissenschaftlichen Wirklichkeitseinstellung aus der philosophischen Betäubung sehen.

Herrschaft und Dienst

Zu den immer wiederkehrenden Gegenwartsklagen gehört die über die *Mechanisierung* (Rationalisierung, Spezialisierung, Differenzierung, Atomisierung) und die daraus entstandene Entseelung des Lebens. Paul Valéry schreibt in einem dieser Tage erschienenen Aufsatz „Über die Krise der Intelligenz": „Die Maschine regiert. Durch sie ist das menschliche Leben eng gefesselt, dem fürchterlich exakten Willen des Mechanismus unterworfen. Diese Werke des Menschen sind streng. Sie wirken jetzt auf ihre Schöpfer zurück und bilden ihn nach sich selbst. Sie bedürfen gutgedrillter Menschen; sie verwischen nach und nach deren Unterschiede und machen sie geeignet für ihre regelmäßige Arbeit, für die Einförmigkeit ihrer Norm. Sie schaffen sich also eine Menschheit zu ihrem Gebrauch, fast nach ihrem Bild. Je nützlicher die Maschine uns scheint, um

so mehr wird sie es; je mehr sie es wird, um so *weniger ganz* werden wir, unfähig, uns ihrer zu begeben. Es gibt eine Umkehrung des Nützlichen."

Martin Buber sagt in seinem Buche „Ich und Du": „Das einzige, was dem Menschen zum Verhängnis werden kann, ist der Glaube an das Verhängnis." Der „Glaube" an das Verhängnis ist in Wahrheit nicht Glaube, sondern die Angst, die einem Begriff dadurch, daß sie ihn isoliert und ihm eine prinzipielle Betonung gibt, substanzielle Realität verleiht. Paul Valéry geht in der Substanzialisierung der Maschine bis ans Ende, indem er sie personifiziert. Personifikation ist vollendete Substanzialisierung. Er sagt ja nicht bloß, daß Menschen unter der Maschinenarbeit leiden (wobei noch zu fragen wäre, ob es die Maschinen an sich ist, die ihnen Leiden verursacht), sondern daß die Maschine die Menschen „weniger ganz" macht und ihre Seele zerstört. Das kann nur ein Dämon.

In Wahrheit verhalten sich die Dinge umgekehrt: nicht die Maschine ist es, die die Seele zerstört, sondern Valérys Verhängnisglaube an die Maschine, der nur aus derselben Einstellung zur Wirklichkeit heraus überwunden werden kann, aus der die Maschine geschaffen worden ist. Der Konflikt, von dem Valéry spricht, hat seinen Ursprung nicht in einem *metaphysischen* Gegensatz zwischen der Seele und dem mechanischen Denken, dessen Erzeugnis die Maschine und ohne das sie gar nicht denkbar ist, sondern gerade umgekehrt in dem substanziellen nichtmechanischen Denken der mittelalterlichen Welt, die noch keine Maschinen kannte. Man muß sich in die Geschichte der Anfänge des mechanischen Denkens, in deren Mittelpunkt Galilei steht, vertiefen, um diesen Gegensatz als einen *geschichtlichen* zu begreifen und sich davon zu befreien, ihn zeitlos und prinzipiell zu sehen. Dafür sei auf das kürzlich erschienene, hervorragende Buch von Ernst Goldbeck „Der Mensch und sein Weltbild" verwiesen. Aristoteles, der Prototyp des substanziellen Denkers, und mit ihm das ganze Mittelalter bis in den Anfang des 17. Jahrhunderts dachte sich den Himmel als eine Anzahl starrer kristallener Sphären, deren jede einen besonderen „motor" hat, der die Richtung und Geschwindigkeit ihrer Bewegung bestimmt. Der Himmel und die Gestirne bestehen nach ihm aus ätherischer, göttlicher Substanz; in seinem Mittelpunkt, der der Weltmittelpunkt ist, ballen sich die schweren, irdischen Stoffe, die die Erde, die „Kloake der Welt" bilden. Der substanzielle Dualismus des Himmels und der Erde zieht sich durch das

ganze aristotelische Weltbild hindurch, und er wird dadurch nur um so schärfer, daß ihm ein Wertgegensatz zugrunde liegt. Der Himmel ist der Ort des Vollkommenen und Unveränderlichen, während auf der Erde das Gegensätzliche, Veränderliche, Unvollkommene zu Hause ist. So vollziehen sich die Bewegungen des Himmels in Kreisbahnen, da nur der Kreis vollkommen ist und nur die kreisförmige Bewegung immerwährende Bewegung sein kann; den irdischen Körpern kommt nur die geradlinige Bewegung zu, den schweren zum Mittelpunkt hin, den leichten vom Mittelpunkt weg. Dabei wäre es nicht richtig zu sagen, daß der Himmel vollkommener ist als die Erde, vielmehr ist der Himmel *das* Vollkommene, die Erde *das* Unvollkommene: alle Adjektiva sind hier substanzialisiert. Wir können uns heute nur schwer eine Vorstellung davon machen, welche Kühnheit des Denkens, von den äußeren Widerständen ganz abgesehen, nötig war, um den Dualismus von Himmel und Erde zu überwinden oder um von der substanziellen Vorstellung, daß die schweren Körper zum Weltmittelpunkt, nicht zum Erdmittelpunkt, streben, zum mechanischen Begriff der Gravitation zu gelangen. Tycho Brahe, der 1572 einen neuen Stern in der Cassiopeia entdeckt und nach seinen genauen Beobachtungen berechnet hatte, daß er der bisher für unveränderlich gehaltenen Fixsternsphäre angehörte, wagte trotzdem nicht, an der Göttlichkeit des Himmels zu zweifeln. Galilei richtete – welch ein Wagnis in den Augen der zeitgenössischen Peripatetiker! – sein Fernrohr gegen den Himmel; er überwand den Dualismus der zwei Weltsubstanzen und verteidigte sogar die lebendige Veränderlichkeit des Irdischen gegen das Ideal der starren himmlischen Vollkommenheit; er hatte das dynamische Gesetz des freien Falles gefunden: aber trotzdem konnte er sich von dem Vorurteil, daß die Kreisbewegung vollkommener sei als die geradlinige, nicht befreien und sein Gravitationsbegriff, wenn man überhaupt davon sprechen will, ist noch eingeschränkt auf den Sonderfall der Anziehung, die ein Weltkörper auf die von ihm abgetrennten Teile ausübt. Es ist nicht möglich, der Befreiung des Denkens von den substanziellen aristotelischen Begriffen hier von Schritt zu Schritt zu folgen, sondern es muß genügen, durch den Anfangs- und Endpunkt die Richtung dieses Weges zu bestimmen. Der Weg, den die Geschichte des Gravitationsbegriffes bezeichnet, den Galilei über die Naturlehre seiner peripatetischen Gegner hinausging, ist der Weg von der substan-

ziellen Einmaligkeit zum Allgemeinen, vom substanziellen Was zum adjektivischen, formalen Wie, vom Denken in Grenzen zum Denken in Übergängen, vom Denken in Substanzen zum Denken in Kräften, vom statischen zum dynamischen Denken, von der Spekulation, die ein geschlossenes Weltbild in starren Linien entwirft und es für die Wirklichkeit nimmt, zum Glauben an die Wirklichkeit, an eine Schöpfung, die geordnet, aber unausschöpfbar ist, die immer nur von der gegebenen Situation aus, aber nie „ganz" faßbar ist.

Das mechanische Denken denkt die Welt in Bewegung, nicht in Ruhe; als lebendige, veränderliche, nicht als eine Hierarchie starrer Substanzen. Mechanische Erkenntnis ist Erkenntnis der Gesetze der Bewegungen und Veränderungen der Wirklichkeit, sie sagt aber nichts aus über diese Wirklichkeit als Ganzes und über die Natur der Kräfte, die in ihr walten. Sie hat daher nichts zu tun mit einer mechanistischen Weltanschauung, die die Welt als eine Maschine auffaßt und ihr Geschehen allein auf Druck und Stoß zurückführen will. Die mechanistische Weltanschauung, sei es ein Deismus oder ein Naturalismus oder ein Mechanismus im engeren Sinn, nimmt den Begriffen des mechanischen Denkens wieder ihren adjektivischen Wie-Charakter und verhärtet sie zu isolierten Substanzen. Daraus entsteht dann der prinzipielle Konflikt zwischen Mensch und Maschine, für den es keine andere Lösung mehr gibt, als daß die Maschine den Menschen oder der Mensch die Maschine vernichtet. Sollte es wirklich keine andere Lösung geben? Liegt der Ursprung des Konflikts in der Maschine oder nicht vielmehr im Menschen, der sich in der Maschine selbst überschätzte und von ihr *alles* erwartete? Das mechanische Denken, das die Herrschaft des Menschen über die Naturkräfte ins vorher Ungeahnte erweitert hat, erhebt sich nicht über die Schöpfung, die dem Menschen gegeben ist, daß er sie sich untertan mache. Erst das mechanistische Denken hat den Naturkräften ihren Schöpfungscharakter genommen und hat sie als seine eigenen Geschöpfe zu Dämonen personifiziert. Im Mechanismus fürchtet der Mensch in Wahrheit sein eigenes Geschöpf, das nur von seinen schöpferischen Ansprüchen lebt. Erst das prinzipielle Denken macht die Aufgabe, die dem Menschen in der Schöpfung gegeben ist, unlösbar, und erst indem sie unlösbar wird, wird sie zum Konflikt.

Prinzipielle Konflikte sind immer ein Produkt prinzipiellen Denkens. In der Geschichte gibt es keine zeitlosen Konflikte. Daher haben die

zeitlosen Gegensätze des Allgemeinen und Besonderen, der Gemeinschaft und des Einzelnen, der Seele und der Maschine usw. nur die Bedeutung formaler Aussagen. Wenn der zeitlose Charakter dieser formalen Gegensätze übersehen wird, wenn sie in die geschichtliche Wirklichkeit übertragen werden, erstarren sie zu unauflösbaren Substanzen. Dieser Denkfehler wird besonders deutlich bei Simmel; da er das Verhältnis des Menschen zu den „Formen der Kultur" vom Boden seiner Lebensphilosophie aus zeitlos sah, wandelte sich ihm die zeitliche Aufgabe zum „Konflikt der modernen Kultur". In der kleinen Schrift, die diesen Titel trägt, lesen wir: „Alle jene leidenschaftlich stürmenden oder sich langsam vorarbeitenden Angriffe gegen die Formen unserer Kultur, die klarer oder verhüllter gegen diese die Kraft des Lebens eben nur als Leben und weil es Leben ist, einsetzen, sind Offenbarungen des tiefsten inneren Selbstwiderspruches des Geistes, sobald er sich zur Kultur entwickelt, das heißt sich in Formen dartut." Dieser Konflikt, daß das Leben die objektiven Formen erst aus sich erzeugt und sobald sie dastehen, nicht anders mit ihnen fertig werden kann, als indem es sie wieder zerbricht, mußte für ihn unlösbar bleiben, da er schon in seinem metaphysischen Lebensbegriff angelegt ist. Denn das Leben sucht er „als ein solches zu begreifen, welches die Grenze gegen sein Jenseits *stetig* übergreift und in diesem Übergreifen sein eigenes Wesen hat". Das Verhältnis von Mensch und Natur kehrt bei ihm in der Form wieder, daß das Leben prinzipiell zugleich Leben und Mehr-als-Leben ist. Er verwahrt sich ausdrücklich dagegen, daß die Absolutheit des Anders-Seins abgeschwächt und vermittelt wird: „Der Dualismus, in voller Schärfe beibehalten, widerspricht nicht nur der Einheit des Lebens, sondern ist gerade die Art, wie seine Einheit existiert." Simmel übersieht dabei, daß nicht dieser prinzipielle Dualismus unsere zeitliche Aufgabe ist, sondern daß er innerhalb der Zeit je und je seine besondere geschichtliche Gestalt hat und einer bestimmten geschichtlichen Situation angehört, von der aus er angreifbar und eine Lösung möglich ist.

So ist auch der Konflikt zwischen Mensch und Maschine, wie ihn Valéry sieht, kein prinzipiell zeitloser, sondern ein zeitlicher. Er ist mit unserer zeitlichen Situation gegeben, gleichviel, ob man im Naturalismus eine Kinderkrankheit des Wirklichkeitsdenkens sehen will, das seine ersten Entdeckungen maßlos überschätzt, oder ob man darin ein Nach-

wirken zwei Jahrtausende alter substanzieller Denkgewohnheiten sehen will, für deren Überwindung dreihundert Jahre eine zu kurze Frist waren. Tatsächlich lebt ja das Mittelalter auch in unseren Lebensordnungen noch weiter, die nur liberalisiert und säkularisiert wurden. Es gibt für uns keine zeitlichen Lebensformen von zeitloser Geltung. Wie dem Glauben die Wirklichkeit zwar nicht positiv unendlich, aber unerschöpflich ist, so sind ihm auch die Möglichkeiten des Menschen in der Überwindung seiner zeitlichen Konflikte zwar nicht prinzipiell grenzenlos, aber auch nicht prinzipiell begrenzt. Es gibt eine Lösung, im Großen wie im Kleinen: auf das prinzipielle Denken verzichten, das Teilhafte in seiner Wirklichkeit lassen, statt es als eigene Totalität aus ihr herauszuheben.

Denken wir an irgendeine der politischen Gegenwartsfragen, etwa an die Schule. Man glaubt den unpersönlichen Charakter der öffentlichen Schule damit überwinden zu können, daß man ihre Teilaufgabe zu einer universalen Aufgabe erweitert. Das Versagen der heutigen Erziehung hat seinen Grund vor allem in der allgemeinen prinzipiellen Erziehungssucht. Diese Erziehungssucht wirkt nicht bloß in der Breite, sondern auch in der Tiefe. Aus der Unfähigkeit, die Aufgabe der Schule in der Wirklichkeit zu begrenzen, geht man auf das „Wesen" der Schule zurück, und stellt an die Schule Forderungen, die aus ihrem Wesen abgeleitet sind. Die Schule soll nicht bloß Lernschule, sondern Lebensschule sein. Sie soll nicht bloß eine den praktischen Bedürfnissen des Lebens dienende Verstandesbildung geben, sondern Wesensbildung. Man verlangt von der Schule eine erzieherische Totalität. Damit erhält ihre Aufgabe einen prinzipiellen Charakter. Man kann aber die Schule nicht in das Leben, d. h. in die Wirklichkeit einbauen, indem man sie selber zu einer Totalität erweitert, sondern nur, indem man sie dienend einbaut in die vielfältigen Beziehungen zum Leben, die ihre Wirklichkeit ausmachen. Die wirkliche Schule ist etwas anderes als das Wesen der Schule. Die Grenzen ihrer Wirksamkeit sind die praktischen Grenzen der Arbeitsteilung. Nur indem ihre Aufgabe eine beschränkte ist, kann sie in lebendiger Beziehung stehen zu den andern erzieherischen Mächten, nicht indem sie ihre Eigenaufgabe imperialistisch überspannt. Totalitätsanspruch ist Herrschaftsanspruch, Arbeitsteilung ist Dienst. Durch den Totalitätsanspruch wird die Schule ein massives, unbewegliches Gebilde, das sich aus der Wirklichkeit des Lebens abspaltet. Totalitäten stehen

mit ihren absoluten, unverrückbaren Grenzen hilflos und beziehungslos nebeneinander wie massive Brocken. Die arbeitsteilige Grenze dagegen ist elastisch und beweglich je nach den Beziehungen zur Umgebung, das heißt zur Wirklichkeit. Diese Grenze ist das der jeweiligen Situation entsprechende Ergebnis der pädagogischen Eigenaufgabe der Schule und der Ansprüche, die durch die Situation an die Schule gestellt werden.

Natur und Geist

Die Front, die die Grundfrage unserer Zeit bezeichnet, verläuft heute so:

Auf der einen Seite stehen die Gnostiker. Ich nenne sie Gnostiker, weil ihre Einstellung zur Welt primär durch die Erkenntnis bestimmt ist; primär, das heißt nicht durch das Streben nach Erkenntnis, sondern durch das Haben der Erkenntnis; nicht einer Erkenntnis, sondern Der Erkenntnis, die Eine ist. Das haben die heutigen Gnostiker, mögen sie unter sich noch so verschieden sein, unter sich und mit der Gnosis des zweiten christlichen Jahrhunderts, der dieser Name entlehnt ist, gemein. Die Gnosis ist, wie ihr Name schon sagt, zuerst kontemplativ, theoretisch, nicht aktiv auf die Welt eingestellt. Sie sucht die Lösung des Weltproblems nicht im Praktischen, sondern sie verschärft das Problem zu einer prinzipiellen Antithese und stellt ein theoretisches Weltbild auf, in dem die Antithese auf irgendeine Weise gelöst wird und das seine Verwandtschaft mit dem gnostischen Weltroman der Spaltung und Wiedervereinigung des guten und bösen Geistes, von Geist und Materie nie ganz verleugnet. Der Kampf der Kirche gegen die Gnosis war daher so überaus schwer, weil die Gnostiker ein Element des Christlichen benutzten und ihre eigene Lehre im Grunde nichts anderes ist als die prinzipielle Vertiefung dieses Elementes zum System. Die eigentümliche gnostische Einstellung liegt darin, daß die Lösung der Weltfrage vorweggenommen wird. Das kann auf die verschiedenste Art und Weise geschehen. Die Skala reicht von der mythologischen, reich und phantastisch ausgebildeten Geheimlehre der Okkultisten bis zum Mechanismus und andern modernen Monismen und geschichtsphilosophischen Systemen. Zu den Gnostikern haben wir daher heute die Mystiker der verschiedenen Richtung, die Freunde des Mittelalters und des Katholizismus, die Neumetaphysiker, Okkultisten, Spiritisten, Anthroposophen, Magiker, die kirchlichen und politischen Reaktionäre zu zählen. Das Vorwegnehmen der Erfüllung,

der Harmonie des Seins stellt auch die Romantiker in diese Reihe. Der Romantiker will die Einheit nicht von Schritt zu Schritt gewinnen, sondern er stellt sie sich irgendwo in der Vergangenheit, sei es im Mittelalter, sei es im Paradies, als verwirklicht vor, als das Ziel seiner Sehnsucht, an dem er teilhat, indem er davon träumt. Er lebt aus dem Bilde dessen, was er möchte: „Selig sind, die Heimweh haben!" Einheit nimmt im romantischen Weltbild eine andere Stelle ein, als im Denken des Wirklichkeitsgläubigen. Der Blick des Romantikers ist über die Gegenwart und ihre Ansprüche weg auf seine ideale Welt gerichtet; in dem romantischen Grundbegriff des Organischen steckt die Erwartung, daß die Einheit sich ohne sein Zutun, „von selbst", „ursprünglich" verwirkliche. Auch das Drängen zum geschlossenen System, das der romantischen Philosophie eigen ist, läßt den gnostischen Charakter des romantischen Denkens erkennen. Immer ist die abgeschlossene Lehre, die vorweggenommene Totalität des Seins, die dem „Wissenden" den vorgesehenen Ort und Sinn alles Einzelnen enthüllt, der Grund der gnostischen Welteinstellung.

Auf der andern Seite stehen die Positivisten. Während der Gnostiker in der Anschauung der vorweggenommenen Einheit lebt, lebt der Positivist ganz im Einzelnen. Er will weder eine primäre Einheit, die vor allem Einzelnen liegt, noch eine sekundäre, das heißt einen Ab- und Zusammenschluß seines Wissens. Der Positivist ist gänzlich untheoretisch und begnügt sich mit den unverbundenen Teilen der Welt. Ja die Teile können ihm gar nicht klein genug sein: die Erkenntnistheorie des Positivismus ist der Sensualismus, der nur die Empfindungselemente als Wirklichkeit gelten läßt.

Der Gnostiker lebt im Geist ohne Materie, der Positivist in der Materie ohne Geist. Beide treiben sie „Welt-Entzweiung": der eine will die Welt von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende ein für allemal als geschlossene Einheit in seinem System haben, der andere verachtet die Einheit und läßt sie höchstens als Mittel (Als-Ob) gelten, um sich des Einzelnen zu bemächtigen. Bei beiden sind Geist und Natur auseinandergerissen: beim Gnostiker stehen sie in radikaler Antithese, beim Positivisten in völliger Beziehungslosigkeit.

Die vielfachen Anzeichen einer Wandlung, die wir heute sehen, deuten darauf hin, daß sich dieses Verhältnis von Geist und Natur, die hier nur stellvertretend für alle andern antithetischen Paare genannt sind, wan-

deln will oder schon gewandelt hat. Mehr kann heute nicht gesagt werden, wenn wir nicht Gefahr laufen wollen, unter die Zukunftspropheten zu geraten. Der Krampf des prinzipiellen Denkens scheint sich zu lockern. Wir werden freier, aber nicht im Sinne des Liberalismus und seines Freiheitsprinzips; wir lernen relativ zu denken, aber nicht im Sinne des Relativismus; die Psychologie kommt wieder bei uns zu Ehren, aber nicht mit dem prinzipiellen Anspruch des Psychologismus. Selbst vom Fortschritt werden wir wieder sprechen und uns seiner freuen können, jedoch nur von Fall zu Fall und ohne die prinzipielle Betonung, die uns das Wort so unleidlich gemacht hat. Es handelt sich dabei nicht um die große weltgeschichtliche Wende, von der in den prinzipiellen geschichtsphilosophischen Konstruktionen der letzten Jahre so viel die Rede war, nicht um den Anbruch einer neuen, messianischen Zeit, in der die Menschen gut sind; trotzdem wird eine Zeit, die weniger prinzipiell denkt und deren Blick dafür offener ist für das Wirkliche, ein ganz anderes Gesicht haben als das 19. Jahrhundert und die Vorkriegszeit, auch ohne einen Bruch der geschichtlichen Kontinuität. Wir leben nicht in einer absterbenden, sondern in einer aufsteigenden Zeit. Hinter uns liegt nichts Abgeschlossenes, so daß wir auf reinem Boden neu aufbauen könnten. Es liegen noch zu viele unerfüllte Aufgaben vor uns. Was wir heute absterben sehen, sind die Reste des Mittelalters. Die Neuzeit, die mit der Entdeckung der Wirklichkeit im 16. und 17. Jahrhundert begonnen hat, steht noch in ihren Anfängen. Das Weltbild der Neuzeit ist noch zu unfertig, um schon wieder durch ein neues Weltbild abgelöst zu werden. Die Wandlung, in der wir jetzt stehen, verlangt nicht neue Inhalte, sie vollzieht sich nicht im Theoretischen, sondern in der vortheoretischen Einstellung. Die Wissenschaftskrise wird sich nicht damit lösen, daß eine neue, intuitive, lebendigere Wissenschaft an die Stelle der alten tritt, sondern daß wir zur Wissenschaft eine andere Einstellung gewinnen; und wie zur Wissenschaft, so auch zu allem andern.

Das Relativwerden der großen Absoluta bedeutet, daß keine besondere Welt des Geistes, wie sie uns als Rest des mittelalterlichen Dualismus überliefert ist und wie sie auch der Idealismus noch erhalten hat, neben oder im Gegensatz zur Welt der Natur und der Geschichte mehr stehen wird. Geist und Natur werden deshalb nicht in einer mystischen Einheit aufgehen. Ihre Augenblicksspannung wird nur noch stärker zur Geltung

kommen, wenn sie nicht mehr von oben, sondern von unten her gesehen wird. Wenn sie aber nicht prinzipiell zu einer radikalen Antithese verschärft wird, wird es uns möglich werden, relativ in natürlichen und zeitlichen Ausdrücken vom Geistigen zu sprechen. Wenn der Anspruch wegfällt, es für sich, in seiner ganzen Tiefe, in seiner Reinheit und Totalität auszusprechen, wird es seine isolierte Abstraktheit verlieren und konkret werden. Was für eine Verirrung des Menschen war es, daß er sich für den Geist für verantwortlich hielt und glaubte, das „geistige Leben" pflegen zu müssen! Was das für Kunst und Literatur, für Wissenschaft und Philosophie, für Bildung und Moral, für Theologie und Kirche bedeutet, wenn dieser Anspruch wegfällt, kann nicht wohl überschätzt werden. Wir werden, ohne mehr für das geistige Leben zu fürchten, fallen lassen, was fallen will, und wenn nicht alles trügt, wird noch vieles fallen müssen, was heute nur noch davon lebt, daß es einen prinzipiellen Akzent trägt.

Der Ort der Wandlung, von der wir sprechen, ist nicht bloß das besondere Verhältnis von Natur und Geist als eines isolierten Problems, sondern jede derartige antithetische Zweiheit, wie ihre Glieder auch heißen mögen, wird ihr unterliegen. Der Dualismus der zwei Welt-Substanzen, auf dem das mittelalterliche Weltbild aufgebaut war, ist noch nicht völlig überwunden. Zwar hat der Himmel, seit Galilei sein Fernrohr auf ihn gerichtet hat, seine Göttlichkeit verloren und ist in die Diesseitigkeit eingetreten, aber die Grenze zwischen göttlich und menschlich geht immer noch mitten durch unsere Welt. Von noch viel weittragenderer Bedeutung als die Entdeckung der Diesseitigkeit des Himmels wird es sein, daß im letzten Jahrhundert die Methoden der geschichtlichen Diesseitigkeitsforschung auf die „Heilige Schrift" angewandt wurden. Damit wurde die Bibel ihrer Zeitlosigkeit und ihrer substanziellen Heiligkeit entkleidet. Gleichviel aus welchen Motiven das zuerst geschehen ist, für uns hat es jedenfalls längst aufgehört, nur ein Ereignis der Aufklärung zu sein. Gerade deshalb verstehen wir das tiefe Entsetzen der Theologen, die sich durch die historische Kritik den festen Boden unter ihren Füßen weggezogen sahen, wie wir auch das Entsetzen der peripatetischen Zeitgenossen Galileis verstehen. Aber wir sehen auch, daß die Herüberziehung der Bibel in die diesseitige Wirklichkeit in der Theologie und im Leben der Kirche bis jetzt noch nicht positiv zur Geltung gekommen ist. Wer könnte es auch heute wagen, die Folgen dieses Ereignisses, das wohl das

einschneidendste in der bisherigen Geschichte des Christentums ist, auszusprechen! So viel ist gewiß, daß sich damit auch die Stellung der Kirche in der Welt in einer Weise ändern muß, die heute noch gar nicht abzusehen ist. Sie muß derselben Verschiebung der Grenze zwischen göttlich und menschlich unterliegen, die durch die Hereinziehung der Bibel in die Geschichte angezeigt ist. Die Grenze, die die Kirche bisher gegen die Welt gezogen hat, wird fallen, und damit erst wird die Kirche, was sie heute noch nicht tut, dienend in die Welt eintreten. Indem sie ihre statischen Sicherungen verliert, indem ihre gegenwärtige zeitliche Körperlichkeit untergeht, wird sie um so viel mehr an dynamischer Wirkung gewinnen.

Das alles ist hier weder als Forderung noch als Prophezeiung gesagt. Die Forderung, sich hineinzustellen in die Wirklichkeit, ist positivistisch, denn Glaube an die Wirklichkeit läßt sich nicht fordern und ohne Glaube ist die Wirklichkeit *nur* das Nächste, Konkrete, Einzelne, Zufällige. Die Prophezeiung wäre gnostisch. Aber es gibt ein Drittes. Es ist gesagt, um zur Wirklichkeit Mut zu machen.

Schluß

Wir sind heute so weit, daß manchmal schon ein Neues vor uns steht, das sich deutlich abhebt von der Welt, die uns umgibt; noch ganz klein, nur vereinzelt und gelegentlich, aber doch deutlich genug, daß wir uns darauf verlassen dürfen, auch wenn wir noch nichts in Händen haben. Es ist ungreifbar, denn wir haben noch keine Worte dafür. Es läßt sich höchstens andeuten. Zusammenhanglos steht es da, denn es ist nicht die Lösung alter Fragen. Es hat nichts mit den alten Programmen zu tun und ist keine von den erstrebten Synthesen. Es ist nur eine neue Einstellung. Wir können es nicht „begreifen", in keinen Zusammenhang und Gedankengang einstellen. Es ist ein Durchblick zum andern Ufer. Aber es genügt, daß wir einen Augenblick gesehen haben, daß etwas möglich ist, was uns noch kein Gedanke gesagt hatte, weil wir es vorher nicht hatten denken können. Es gibt nichts, das stärker wäre, als das Sehen. Nur wo wir etwas sehen, lohnt es sich etwas zu sagen. Und was wir einmal gesehen haben, ist stärker, als was wir je gedacht haben, und wenn es uns noch so gut begründet schien. Denn Wirklichkeit läßt sich nur sehen, nicht denken. Das Denken hat noch nie das Sehen aufgehoben, aber das Sehen hebt das Denken auf.

M. GERSCHENSON UND W. IWANOW

BRIEFWECHSEL ZWISCHEN ZWEI ZIMMERWINKELN

(Die folgenden zwölf Briefe wurden im Sommer 1920 geschrieben, als die beiden Freunde – M. Gerschenson und W. Iwanow – zusammen in einem Zimmer im Erholungsheim „Für Arbeiter der Wissenschaft und Literatur" zu Moskau wohnten.)

1.

An Gerschenson

Ich weiß, mein teurer Freund und Nachbar vom gegenüberliegenden Winkel unsres gemeinsamen Zimmers, daß Sie vom Zweifel an der persönlichen Unsterblichkeit und an dem persönlichen Gott erfaßt worden sind. Und nicht mir würde, so scheint es, geziemen, Ihnen gegenüber die Rechte der Persönlichkeit auf ihre metaphysische Anerkennung und Erhöhung zu verteidigen. Denn ich fühle in mir selber wahrlich nichts, was auf ein ewiges Leben Anspruch erheben könnte. Nichts, außer dem, was jedenfalls nicht ich ist, außer dem Allgemeinen und Universalen in mir, was, einem lichten Gaste gleich, meine begrenzte und unvermeidlich-zeitliche Existenz in der ganzen Kompliziertheit ihres wunderlichen und zufälligen Bestandes verbindet und mit Sinn erfüllt. Gleichwohl scheint mir, daß dieser Gast mich nicht umsonst besuchte und „Wohnung in mir nahm". Mich dünkt, es sei sein Ziel, den Gastfreund mit der meinem Verstande unbegreiflichen Unsterblichkeit zu beschenken. Nicht darum ist meine Persönlichkeit unsterblich, weil sie schon ist, sondern darum, weil sie zum Werden berufen ist. Und wie alles Werden, wie mein Hineingeborensein in diese Welt, erscheint sie mir als direktes Wunder. Ich sehe klar, daß ich in meiner imaginären Persönlichkeit und in ihren mannigfaltigen Manifestationen kein Atom finden kann, welches auch nur dem Keime eines selbständigen wahren (d. h. ewigen) Seins gleichkäme. Ich bin das Samenkorn, das in der Erde starb; aber der Tod des Samenkorns ist die Bedingung seines Auflebens. Gott wird mich auferwecken, weil Er mit mir ist. Ich weiß Ihn in mir wie einen dunklen gebärenden Schoß, wie jenes ewig Höhere, welches das Beste und Heiligste in mir überwindet, wie das lebendige, wesenhafte Prinzip, das inhaltreicher ist als ich und darum neben meinen anderen Kräften und Merkmalen auch das mir wesentliche Merkmal des persönlichen Bewußtseins enthält. Aus Ihm bin ich hervorgegangen und Er verbleibt in mir. Und wenn Er mich nicht verläßt, so wird Er auch die Formen Seines

weiteren Verbleibens in mir, d. h. meine Persönlichkeit erschaffen. Nicht nur erschuf mich Gott, sondern Er erschafft mich ununterbrochen und wird mich auch ferner erschaffen. Denn Er wünscht natürlich, daß auch ich Ihn in mir künftighin erschaffe, wie ich bisher getan. Ohne freiwilliges Aufnehmen gibt es kein Herabsteigen: in gewissem Sinne sind beide Handlungen gleichwertig, und das Aufnehmende wird der Würde nach dem Herabsteigenden gleich. Nicht kann mich Gott verlassen, wenn ich Ihn nicht verlasse. Das innere in uns aufgezeichnete Gesetz der Liebe (mühelos lesen wir seine unsichtbare Tafel) versichert uns, daß der alttestamentliche Psalmensänger recht hat, wenn er zu Gott spricht: „Denn du wirst meine Seele nicht dem Tode lassen und nicht zugeben, daß dein Heiliger verwese" (Ps. 16, 10). Darüber, lieber Nachbar, sinne ich nach in meinem Winkel, wie Sie es zu wissen wünschten. Und was werden Sie mir aus dem anderen Winkel desselben Quadrates zur Antwort sagen?

17. Juni 1920. W. I.

2.

An Iwanow

Nein, W. I., ich zweifelte nicht an der persönlichen Unsterblichkeit und fasse, gleich Ihnen, die Persönlichkeit als das Behältnis echter Realität auf. Aber über diese Dinge sollte man, so scheint mir, weder sprechen noch denken. Unser gegenseitiges Verhältnis, teurer Freund, ist nicht nur dem Zimmer, sondern auch dem Geiste nach diagonal. Ich liebe es nicht, mich in Gedanken zu den Höhen der Metaphysik zu erheben, obwohl ich mich an Ihrem leichten Schweben in jenen Höhen freue. Diese transzendenten Spekulationen, die sich nach Gesetzen der logischen Verbindung unabänderlich zu Systemen zusammenfügen, diese Architektur über den Wolken, der sich so viele in unserem Kreise mit Eifer widmen, erscheinen mir – ich gestehe es – als ein müßiges und aussichtsloses Unterfangen. Überdies drückt mich diese ganze Abstraktheit – und nicht sie allein: alle geistigen Errungenschaften der Menschheit, aller im Laufe der Jahrhunderte gesammelte und befestigte Reichtum an Einsichten, Kenntnissen und Werten sind mir in letzter Zeit lästig, wie ein verdrießliches Joch, wie eine allzu schwere, allzu warme Kleidung. Dieses Gefühl hat mir schon längst bisweilen die Seele getrübt, aber nicht für lange; jetzt ist es in mir beständig geworden. Mir scheint: welch großes Glück wäre es doch, sich in Lethe zu stürzen, um

die Erinnerung an alle Religionen und philosophischen Systeme, an alle Kenntnisse, Künste, Poesie spurlos von der Seele wegzuspülen, nackt, wie der erste Mensch, das Ufer zu betreten – nackt, leicht und freudig, die bloßen Arme frei zum Himmel emporzustrecken und aus der Vergangenheit nur eines im Gedächtnis zu behalten: wie lästig und drückend heiß es in jenen Kleidern war und wie leicht ohne sie. Warum dieses Gefühl in mir erstarkte, weiß ich nicht. Vielleicht waren uns die üppigen Gewänder nicht beschwerlich, als sie noch unversehrt und schön auf uns saßen und den Leib bequem umfingen; da sie aber in diesen Jahren zerrissen und jetzt in Fetzen herabhängen, möchte man sie gänzlich herunterreißen und fortwerfen. M. G.

3.

An Gerschenson

Ich bin kein Baumeister von Systemen, lieber M. O., gehöre aber auch nicht zu jenen Verschüchterten, welches alles Ausgesprochene für eine Lüge halten. Ich bin gewohnt, im „Walde der Symbole" zu wandeln, und der Symbolismus ist mir im Wort nicht weniger verständlich als im Kuß der Liebe. Es gibt ein Wortzeichen für die innere Erfahrung, und sie sucht es und trauert, wenn es ihr fehlt, denn wes das Herz voll ist, des geht der Mund über. Keine bessere Gabe können die Menschen einander darbringen, als die überzeugend klare Kunde ihrer – wenn auch nur – Vorahnungen oder Anfänge eines höheren, geistigeren Bewußtseins. Jedoch muß man sich davor hüten, diesen Mitteilungen, diesen Bekenntnissen einen zwingenden Charakter beizulegen, d. h. sie in Verstandesbesitz umzuwandeln. Der Verstand ist seiner Natur nach zwingend; der Geist aber weht, wo er will. Geistig sein müssen die Worte – die Symbole der inneren Erfahrung der Persönlichkeit, und wahrhaft Kinder der Freiheit. Wie des Dichters Lied nicht zwingt, sondern bewegt, so müssen auch sie den Geist der Zuhörer bewegen, sie aber nicht gleich einem bewiesenen Theorem bestimmten Überzeugungen unterwerfen. Stolz und Herrschsucht sind die Schuld der Metaphysik, eine tragische Schuld, denn nachdem sie das väterliche Haus der ursprünglichen Religion verlassen und sich aus dem Schoße des vollendlichen geistigen Wissens herausgelöst hatte, mußte sie unvermeidlich nach Wissenschaftlichkeit begehren und das Szepter der großen Zwingerin –

der Wissenschaft erstreben. Und jene Geistesstimmung, welche Sie zur Zeit so qualvoll beherrscht, – das verschärfte Gefühl der übermäßigen Schwere des auf uns lastenden Kulturerbes – geht wesentlich hervor aus dem Erlebnis der Kultur nicht als einer lebendigen Schatzkammer von Gaben, sondern als eines Systems feinster Nötigungen. Das ist nicht verwunderlich: strebte doch die Kultur eben gerade danach, zu einem Zwangssystem zu werden. Für mich aber ist sie eine Leiter des Eros und eine Hierarchie der Verehrungen. Und um mich herum sind so viele Dinge und Personen, welche mir Ehrfurcht einflößen, vom Menschen und seinen Werkzeugen, seiner gewaltigen Arbeit und seiner verunglimpften Würde bis zum Mineral, daß es mir süß ist, in diesem Meer zu versinken („naufragar mi è dolce in questo mare"), – zu versinken in Gott. Denn meine Verehrungen sind frei, keine ist verbindlich, jede ist offen und zugänglich und jede beglückt meinen Geist. Wohl enthüllt jede Verehrung, indem sie in Liebe übergeht, mit dem scharfen Blick der Liebe die innere Tragödie und die tragische Schuld in allem, was sich von den Quellen des Seins trennte und in sich vereinzelte: unter jeder Rose des Lebens wird das Kreuz erkennbar, aus dem sie erblühte. Aber das ist schon die Sehnsucht nach Gott – der Drang der Schmetterlings-Seele nach dem Feuertod. Wer diesen Grundtrieb nicht kennt, der ist, nach Goethes treffendem Wort, an einer anderen, öden Sehnsucht krank, ob er auch gleich die Maske der Fröhlichkeit nicht ablegt: er ist „ein trüber Gast auf der dunklen Erde". Unsere wahre Freiheit, unser edelstes Glück und edelstes Leid sind immer mit uns, und keine Kultur wird sie von uns nehmen. Die Schwäche des Fleisches ist schrecklicher, denn der Geist ist wachsam, aber das Fleisch ist schwach; der Mensch ist schutzloser gegenüber Not und Krankheit als gegenüber leblosen Götzen. Er wird das verhaßte Joch der tötenden Erblichkeit von den Schultern nicht abschütteln, indem er es gewaltsam abschafft, da es auf ihm von selbst wieder wachsen wird – wie der Höcker vom Kamel auch dann untrennbar ist, wenn es die Traglast vom Rücken abgeworfen hat – sondern der Geist wird von diesem Joch nur dann befreit, wenn er ein anderes, „leichtes Joch" auf sich nimmt. Mit Recht sagen Sie dem von seinen eigenen Reichtümern geknechteten Menschen: „werde", aber Sie scheinen Goethes Bedingung zu vergessen: „zuerst stirb – stirb und werde". Der Tod aber, d. h. die Wiedergeburt der Persönlichkeit ist eben ihre er-

sehnte Befreiung. Wasche dich mit Quellwasser und – verbrenne. Das ist immer möglich, an jedem beliebigen Morgen des täglich erwachenden Geistes.

19. Juni 1920. W. I.

4.

An Iwanow

Unser zufällig begonnener Briefwechsel von einem Zimmerwinkel zum anderen fängt an mich zu fesseln. Sie entsinnen sich: in meiner Abwesenheit schrieben Sie mir den ersten Brief und ließen ihn im Fortgehen auf meinem Tische liegen; und ich antwortete Ihnen darauf, als Sie nicht zu Hause waren. Jetzt schreibe ich in Ihrem Beisein, während Sie sich in stillem Nachsinnen bemühen, die rauhen, Jahrhunderte alten Falten der Danteschen Terzinen zu glätten, um nach ihrem Muster ihr Abbild im russischen Stil zu modellieren. Ich schreibe, weil so der Gedanke vollständiger zum Ausdruck gebracht und deutlicher gegliedert aufgefaßt werden wird, – wie ein Laut in der Stille. Nach Tisch aber wird sich jeder von uns auf sein Bett legen, Sie mit einem Bogen Papier, ich mit einem kleinen Büchlein in Ledereinband, und Sie werden mir Ihre Übersetzung des „Fegefeuers" vorlesen – die Frucht Ihrer Vormittagsarbeit, ich aber werde vergleichen und disputieren. Und heute wieder, wie in vergangenen Tagen, werde ich mich an dem satten Klang Ihrer Verse berauschen, aber auch von neuem von dem bekannten beklemmenden Gefühl erfaßt werden.

Oh, mein Freund, Schwan des Apollo! Warum war damals, im vierzehnten Jahrhundert das Gefühl so stark, das Denken so frisch und das Wort so wesentlich, und warum sind unsre Gedanken und Gefühle so blaß, unsre Rede wie von Spinngewebe durchzogen? Treffend sprachen Sie von der Metaphysik als einem System kaum fühlbarer Nötigungen; aber ich spreche von etwas anderem – von der Totalität unserer Kultur und von den feinsten Ausdünstungen, mit welchen sie das ganze Gewebe unsres Seins durchtränkte, nicht von Nötigungen, sondern von Versuchungen, welche unsren Geist zersetzten, schwächten und entstellten. Und nicht einmal davon, nicht von den Folgen und dem Schaden der Kultur, weil es Sache des Verstandes ist, den Nutzen und den Schaden zu bewerten, und jedes Argument, welches das Schwert nimmt, durch das Schwert umkommt. Dürfen wir denn in dieser Sache unsrem Ver-

stande vertrauen, wenn wir sicher wissen, daß er selbst von der Kultur großgezogen wurde und sie natürlich anbetet, wie der unbegabte Sklave den Herrn, welcher ihn erhöhte?

Ein anderer nichtkäuflicher Richter erhob in mir seine Stimme. Sei es, daß ich müde ward, die über meine Kraft gehende Last zu tragen, oder daß mein urerschaffener Geist aus dem Wust der Kenntnisse und Gewohnheiten hervorleuchtete – genug: ein schlichtes Gefühl kam mir zum Bewußtsein und erstarkte in mir, ein Gefühl geradeso unwiderleglich wie dasjenige des Hungers oder des Schmerzes. Ich richte nicht die Kultur, ich bezeuge nur: in ihr ersticke ich. Wie Rousseau träume ich von einem seligen Zustand völliger Freiheit und Unbelastetheit des Geistes, paradiesischer Sorglosigkeit. Ich weiß zu viel, und diese Bürde drückt mich. Nicht ich habe dieses Wissen in lebendiger Erfahrung erworben; es ist ein allgemeines und fremdes, von den Urvätern und Vorfahren herkommendes. Vermöge der Verführung der Beweisbarkeit drang es in meinen Verstand ein und erfüllte ihn. Und eben weil es allgemein, überpersönlich bewiesen ist, läßt seine Unbestreitbarkeit meine Seele zu Eis erstarren. Unzählbare Kenntnisse haben mich, wie Millionen unzerreißbarer Fäden, umstrickt, samt und sonders unpersönlich, unabänderlich, bis zum Entsetzen unvermeidlich. Und wozu sind sie mir nütze? Ihre überwiegende Mehrzahl brauche ich überhaupt nicht. In Liebe und Leiden bedarf ich ihrer nicht, nicht durch sie begreife ich in verhängnisvollen Irrtümern und unvermutetem Erreichen langsam meine Bestimmung, und in der Stunde des Todes werde ich mich ihrer natürlich nicht erinnern. Aber, wie Kehricht, verschütten sie meinen Verstand, in jedem Augenblick meines Lebens sind sie da und stehen als staubiger Vorhang zwischen mir und meiner Freude, meinem Schmerz, jedem meiner Gedanken. Von diesem unermeßlichen unpersönlichen Wissen, von den im Gedächtnis festgehaltenen zahllosen Spekulationen, Wahrheiten, Hypothesen, Denkregeln und moralischen Gesetzen, von diesem ganzen Ballast angesammelter intellektueller Reichtümer, mit welchen jeder von uns beladen ist, kommt jene Entkräftung, welche uns verzehrt. Denken Sie nur an eines: an die Lehre vom Ding an sich und von der Erscheinung. Der große Kant entdeckte, daß wir vom Ding selbst nichts wissen, daß alle seine von uns wahrgenommenen Merkmale unsre Vorstellungen sind. Schopenhauer befestigte diese Wahrheit,

indem er mit Evidenz bewies, daß wir völlig in uns eingeschlossen sind und keine Mittel haben, über die Grenzen unsres Bewußtseins hinauszugehen und mit der Welt in Berührung zu kommen. Das Ding an sich ist unerkennbar; indem wir die Welt erkennen, erkennen wir nur Erscheinungen und Gesetze unsres Geistes; die Außenwelt besteht nur in unsrer Einbildung oder im Traum, sie existiert überhaupt nicht; unser Wahrnehmungsapparat ist die einzige Realität. Diese Entdeckung war logisch unabweisbar. Wie das Licht in der Nacht leuchtete die Wahrheit auf, und das Bewußtsein mußte sich ihr widerspruchslos unterwerfen. Es vollzog sich ein gewaltiger Umschwung in den Geistern: die Dinge, die Menschen, ich selbst als Kreatur, kurz die ganze, vorher so kompakte und tastbare Wirklichkeit, all das stieg plötzlich gleichsam in die Luft bis auf einen Fuß über die Erde und wurde gespensterhaft durchsichtig. Es gibt nichts Wesentliches; alles, was seiend scheint, sind nur planmäßig gebildete Luftspiegelungen, mit welchen unser Geist, Gott weiß zu welchem Zweck, den leeren Raum bevölkert. Hundert Jahre lang herrschte diese Doktrin und veränderte das Bewußtsein der Menschen in radikaler Weise. Und nun ist für sie das Ende gekommen. Unmerklich hat sie ihre Kraft verloren, ist trübe geworden und verraucht. Die Philosophen wagten es, sich zur Verteidigung der alten naiven Erfahrung zu erheben, der Außenwelt wurde ihre unbezweifelbare Realität von neuem wiedergegeben, und von der blendenden Entdeckung blieb nur ihr bescheidener Ansatz erhalten: jene von Kant enthüllte Wahrheit, daß die formalen Kategorien unsres Wissens, die Kategorien der Zeit, des Raums und der Kausalität nicht real, sondern ideal sind, nicht der Welt, sondern dem Bewußtsein wesentlich angehören und von diesem der Erfahrung, wie ein Liniennetz der Landkarte, aufgelegt werden. Der hundertjährige Trug ist jetzt vergangen, aber welch furchtbare Spuren hat er hinterlassen! Der Alp der Gespensterhaftigkeit überzieht noch immer die Vernunft mit dem Spinngewebe des Wahnsinns. Der Mensch kehrt zu der Empfindung des realen Seins zurück, wie ein Genesender nach schwerem Siechtum, mit dem krankhaften und angstvollen Gefühl, ob nicht alles sich ihm Darbietende ein Traum sei. So arbeitet die abstrakte Vernunft in den Laboratorien der Wissenschaft Kenntnisse und Systeme aus, die für sie unfehlbar, aber für den Geist fremdartig sind, und wenn eine solche Wahrheit – was ja unvermeidlich ist – mit der Zeit in den

Nähten reißt und abfällt, dann fragen wir uns kummervoll: warum hat sie die Geister so viele Jahre umwickelt und die Freiheit ihrer Bewegung gehemmt? Wie die in Läden feilgebotenen Sachen uns durch ihr hübsches Aussehen und durch die Bequemlichkeit verführen, so verführen uns Ideen und Kenntnisse in nutzloser Weise, und unser Geist wurde mit ihnen ebenso überladen wie unsere Häuser mit Sachen. Die Idee und das Wissen sind für mich fruchtbar, wenn sie aus meiner persönlichen Erfahrung in mir auf natürliche Art geboren sind oder wenn ich ein unüberwindliches Bedürfnis nach ihnen empfand; wenn ich sie mir aber rein äußerlich und ohne natürliche Bedürfnisse aneigne, sind sie wie Guttaperchakragen, Schirme, Gummischuhe und Uhren, welche der nackte Neger in den Wildnissen Afrikas von dem Europäer durch Tausch erwirbt und sich anlegt. Und nun sage ich: mich langweilt die Fülle der Fabrikgegenstände in meinem Hause, aber unendlich mehr bedrückt mich die angesammelte Vollgepfropftheit meines Geistes. Ich gäbe alle von mir aus Büchern herausgelesenen Kenntnisse und Gedanken und dazu auch noch die, mit welchen ich sie zu überbauen wußte, für die Freude her, ein einziges ursprüngliches, ganz schlichtes, wie der Sommermorgen frisches Wissen persönlich aus eigenster Erfahrung zu gewinnen.

Ich wiederhole: es liegt nicht an der Zwangsmäßigkeit, von der Sie schreiben, sondern an der Verführung. Die Verführung ist zwingender als die Gewalt. Die abstrakte Vernunft zwingt der Persönlichkeit ihre Entdeckungen durch die Verführung der objektiven Wahrheit auf. Sie sagen: nachdem wir die Ladung abgeworfen haben, werden wir unvermeidlich anfangen, sie wieder anzuhäufen, und uns von neuem belasten. So ist es unbestreitbar – wir können unsre Vernunft nicht loswerden und ihre Natur nicht verändern. Aber ich weiß und glaube, daß ein anderes Schaffen und eine andere Kultur möglich sind, welche nicht jede Erkenntnis in ein Dogma einmauern, nicht jedes Gut zu einer Mumie und jeden Wert zu einem Fetisch austrocknen. Ich bin ja nicht allein – viele ersticken in diesen steinernen Mauern – und Sie, als Dichter, würden Sie sich denn, ohne zu murren, hier einleben, wenn Ihnen nicht die glückliche Gabe zuteil geworden wäre, wenigstens bisweilen und für kurze Zeit über diese Mauern durch Inspiration hinauszufliegen in den freien Raum, in die Sphäre des Geistes? Neiderfüllt verfolge ich mit den

Blicken Ihre und anderer zeitgenössischer Dichter Aufstiege: es gibt einen freien Raum, und die Menschheit besitzt Flügel! Aber meine Augen – oder ist das ihre Schuld? – sehen auch etwas anderes: die Flügel sind schwer geworden, und die Aufstiege der Schwäne Apollos sind nicht hoch. Wie sollte auch der Dichter die Kraft und die Frische der angeborenen Inspiration in unsrer aufgeklärten Zeit bewahren? Im Alter von dreißig Jahren hat er ja so viele Bücher gelesen, so oft über philosophische Themata diskutiert und ist von der abstrakten Geistigkeit seines Kreises so gesättigt!

Und nun will ich beiläufig Ihren letzten Ruf beantworten. Jene Wiedergeburt der Persönlichkeit, ihre wahre Befreiung, von der Sie zum Schluß sprechen, Goethes Flammentod, ist ebenfalls ein Drang und Aufstieg des Geistes, der Inspiration der Dichter verwandt, aber unvergleichlich kühner und entschiedener. Eben darum sind solche Ereignisse in unsren Tagen so selten, viel seltner noch als die genialen Schöpfungen der Kunst. Das „Kulturerbe" drückt auf die Persönlichkeit mit einem Gewicht von sechzig Atmosphären und noch mehr, und sein Joch ist, kraft der Verführung, wahrlich – ein leichtes Joch; die Mehrheit fühlt es gar nicht; wer es aber fühlt und energisch emporstrebt – der soll nur versuchen, diese dicke Schicht zu durchbrechen! Denn sie befindet sich nicht über seinem Kopf, sondern in ihm selbst; er ist einfach selber schwer, und nur die Flügel des Genius können seinen Geist über sein schwer gewordenes Bewußtsein erheben. M. G.

5.

An Gerschenson

Mein teurer Freund, wir verbleiben in *einem* Kulturmilieu, wie wir in *einem* Zimmer wohnen, in dem jeder seinen Winkel besitzt, das aber ein breites Fenster und eine Tür hat. Zugleich hat doch jeder von uns auch seine ständige Wohnung, die Sie, wie auch ich, gern gegen eine andere, unter einem anderen Himmel eintauschen würden. Der Aufenthalt in einem Milieu ist nicht für alle seine Bewohner und Gäste gleich. In demselben Element schwimmt ein lösbarer Stoff und flüssiges Öl, wachsen Wasserpflanzen, Korallen und Perlen, bewegen sich Fische, Wale, fliegende Fische, Delphine, Amphibien und Perlenfischer-Taucher. Sie scheinen mir – oder sollte es (auch ich will meiner-

seits diesen Vorbehalt machen) „die Schuld meiner Augen sein" – das Verbleiben in einer Kultur nicht ohne eine wesentliche Verschmelzung mit ihr zu denken. Ich aber denke mir, daß das Bewußtsein einer Kultur völlig immanent, daß es ihr aber auch nur teilweise immanent, teilweise dagegen transzendent sein kann, was sich übrigens auch leicht an einem im Zusammenhang unsrer Unterhaltung besonders wichtigen Beispiel zeigen läßt. Der an Gott glaubende Mensch wird um keinen Preis damit einverstanden sein, seinen Glauben für einen Teil der Kultur anzuerkennen; dagegen wird der von der Kultur geknechtete Mensch letzteren unvermeidlich für ein Kulturphänomen erachten, wie immer er seine Natur näher bestimmen mag – ob als vererbte Vorstellung und historisch bedingten Psychologismus, oder als Metaphysik und Poesie, oder als soziomorphische Triebfeder und sittlichen Wert. Alles mögliche wird er in diesem Glauben erblicken, ihn aber unabänderlich in den für ihn das gesamte Geistesleben umfassenden Kreis der Kulturerscheinungen einführen und niemals dem Gläubigen zustimmen, daß sein Glaube etwas außerhalb der Kultur Liegendes, Selbständiges, Einfaches und Ursprüngliches sei, das seine Persönlichkeit mit dem absoluten Sein *unmittelbar* verbinde. Denn für den Gläubigen ist der Glaube seinem Wesen nach von der Kultur getrennt, wie die Natur und die Liebe von ihr getrennt sind... Also?

Also: von der Tatsache unseres Glaubens an das Absolute, welches schon nicht Kultur ist, hängt die innere Freiheit ab – eben sie ist das Leben selbst – oder unsre innere Knechtung durch die Kultur, welche im Prinzip längst gottlos ist, da sie den Menschen (wie das Kant endgültig verkündet hat) in ihm selber einschloß. Allein durch den Glauben – d. h. durch den grundsätzlichen Verzicht auf den Sündenfall der Kultur – wird Ihre von Ihnen so lebhaft empfundene „Verführung" überwunden. Aber die Erbsünde wird durch eine oberflächliche Zerstörung ihrer äußeren Spuren und Manifestationen nicht entwurzelt werden. Lesen und Schreiben verlernen und (um mit Plato zu reden) die Musen vertreiben – das wäre nur ein Palliativ: die Schriftzeichen werden doch wieder hervortreten, und die Schriftrollen werden von neuem dieselbe unabänderliche Geistesverfassung der an den Fels geschmiedeten Gefangenen der Platonischen Höhle widerspiegeln. Rousseaus Traum ist dem Unglauben entsprungen. Dagegen bedeutet in Gott leben nicht mehr

völlig in der relativen menschlichen Kultur leben, sondern mit einem Teil des eigenen Wesens über sie in die Freiheit hinauswachsen. Das Leben in Gott ist wahrhaft Leben, d. h. Bewegung: es ist ein geistiges Wachstum, eine Himmelsleiter, ein Weg bergauf. Es genügt, den Weg zu betreten, den Pfad zu finden; das übrige wird uns von selbst zufallen. Von selbst werden sich die Gegenstände der Umgebung verschieben, die Stimmen entfernen, neue Horizonte eröffnen. Die Tür zur Freiheit ist *eine* für alle, welche gemeinsam dasselbe Gefängnis bewohnen; und sie ist stets geöffnet. Geht der eine heraus, so folgt ihm ein anderer. Vielleicht werden auch alle einer nach dem anderen herauswandern. Ohne den Glauben an Gott wird die Menschheit die verlorene Frische nicht wiederfinden. Es ist nutzlos, die veralteten Kleider abzuwerfen, man muß den alten Adam ablegen. Nur das lebendige Wasser verjüngt. Und das Ihnen vorschwebende Bild eines erneuerten Zusammenlebens „ohne Musen und Schriftzeichen", so verlockend es auch sein mag, ist dennoch ein trügerisches Traumbild und eine décadence, wie jeder Rousseauismus, wenn die von Ihnen erträumte Menschenschar keine Gebetsgemeinschaft ist, sondern aus neuen Schößlingen ebenso verdorbener Menschen besteht, wie wir selbst sind.

Wenn Sie mir zur Antwort gäben, daß, wie dem auch sei, selbst schon der Prozeß des neuen Kulturgestaltens, der Aufprägung neuer Zeichen auf der tabula rasa der menschlichen Seele der Menschheit erneuerte Frische des Schaffens, Unmittelbarkeit des Weltempfindens, Rückkehr der Jugend für lange Zeiten sicherte, so bliebe mir nur *eines:* mit den Achseln zu zucken und über den tiefgehenden Optimismus Ihrer Antwort zu staunen, welche aus dem dem Zeitalter Rousseaus eigentümlichen Nichtverständnis jener verhängnisvollen Wahrheit hervorgeht, daß selbst die Quellen des geistig-seelischen Lebens vergiftet sind, daß die orphische und biblische Behauptung eines ursprünglichen „Sündenfalls" leider keine Lüge ist. Unser Gespräch würde mich in diesem Fall an ein anderes, uraltes Gespräch erinnern, von dem Plato im „Timäus" berichtet. Die Gesprächsteilnehmer waren Solon und ein ägyptischer Priester. „Ihr, Hellenen, seid Kinder, und es ist kein Greis unter euch" – sagte dieser jenem. Periodische Überschwemmungen und Feuersbrünste verwüsteten das Antlitz der Erde, aber die Menschen in den von Hellenen bevölkerten Ländern wurden nach diesen zerstörerischen Konvulsionen

der Erde „ohne Musen und Schriftzeichen“ ἄμουσοι και ἀγράμματοι wiedergeboren, um ihr vergängliches Aufbauen wieder zu beginnen, während der heilige Nil das unbewegliche Ägypten rettete, welches auf seinen ewigen Tafeln die von den Hellenen vergessene alte Erinnerung an die Väter, an das große und ruhmreiche Geschlecht der Menschen, die das Joch der uralten Atlantis abschüttelten, bewahrte. Mein lieber Mitfragesteller! Wie jener Ägypter und sein hellenischer Schüler und Plato selbst, entzünde ich meinen Weihrauch auf dem Altar der Erinnerung, der Mutter der Musen, rühme sie als „Pfand der Unsterblichkeit, Krone des Bewußtseins“ und bin überzeugt, daß kein Schritt auf der Stufenleiter des geistigen Aufstiegs möglich ist ohne einen Schritt abwärts auf den Stufen, welche zu ihren unterirdischen Schätzen führen: je höher die Zweige aufstreben, um so tiefer gehen die Wurzeln.

Sollten Sie mir aber antworten, daß Sie sich nicht anheischig machen und sich sogar nicht für berechtigt halten, den Inhalt der zukünftigen Geistesverfassung der Menschen der erneuerten Kultur im voraus zu bestimmen, daß Sie einfach für sich und für die Nachkommen das dringende Bedürfnis erleben, aus dem stickigen Gewölbe in die freie Luft herauszutreten, ohne zu wissen und wissen zu wollen, was Sie und diese Nachkommen hinter den Mauern des verlassenen Kerkers antreffen, so würden Sie damit Ihre fatalistische Teilnahmslosigkeit am Werke der Vorbereitung der Freiheitswege und die äußerste Verzweiflung an der eigenen Befreiung kundtun. So sei es nicht!

30. Juni. W. I.

6.

An Iwanow.

Mein herzliebes Nachbarlein, vergebens locken Sie mich mit zärtlichen Ermahnungen, meinen Winkel zu verlassen und in den Ihrigen überzusiedeln. Ihr Winkel ist auch ein von Mauern umschlossener Winkel – Freiheit gibt es dort nicht. Sie sagen: der Kulturmensch soll sich nur dem Glauben hingeben, dann ist er wesentlich frei. Ich antworte: teils ist er, mit dem Kulturerbe belastet, unfähig, zum Absoluten emporzusteigen; wenn er aber auch den Glauben hat, so teilt dieser doch das Los aller seiner Seelenzustände: er ist angesteckt mit Reflexion, entstellt und kraftlos. Ich wiederhole, was ich Ihnen neulich schrieb: unser Bewußtsein kann nicht der Kultur transzendent werden oder doch nur

in seltenen Ausnahmefällen. Sehen Sie doch, wie sich unser Freund Schestow im Netze abplagt. Wie oft haben wir von ihm mit Liebe gesprochen! Hat nicht gerade er die Leere der Spekulationen, den tötenden Dogmatismus der Ideen und Systeme durchschaut? Hungert nicht gerade er nach Freiheit? Sein sehnsuchtsvoller Geist strebt hilflos fort; bald müht er sich, die Knoten des dogmatischen Denkens, welches die Menschheit umwickelte, zu entwirren, bald wieder erzählt er hingerissen von den momentanen Durchbrüchen, welche diesem oder jenem, einem Nietzsche oder Dostojewski, Ibsen oder Tolstoi gelangen und von ihren jammervollen Rückfällen in den Kerker. Mit dem Gift im Blute, mit der Entkräftung in den Knochen kann man nicht in die Freiheit hinaustreten. Der Glaube, die Liebe und die Inspiration, alles, was fähig ist, den Geist zu befreien – alles in uns ist angesteckt und krankhaft und befreit daher nicht. Wie wollen Sie, daß auf dem Boden, der von Blöcken uralter Gedankenstimmungen und Systeme, von zahllosen Splittern uralter, alter und neuer Ideen verschüttet ist, auf dem die Mausoleen „geistiger Werte" – unbezweifelbarer Werte des Glaubens, des Denkens, der Kunst – in Unordnung errichtet sind, – daß auf einem solchen Boden gewaltige Eichen und zarte Veilchen erwachsen? Auf ihm kann ja doch nur kümmerliches und rauhes Gesträuch und der Efeu der Ruinen gedeihen.

Aber nicht davon wollte ich reden. Sie haben recht: ich weiß nicht und will es auch gar nicht wissen, was der Mensch „hinter den Mauern des verlassenen Kerkers" antreffen wird, und gestehe meine völlige Teilnahmslosigkeit „an dem Werke der Vorbereitung der Freiheitswege" ein: das alles, mein Freund, sind Spekulationen und wieder Spekulationen. Mir genügen auch die, welche die Luft um mich herum und meinen eigenen Verstand sättigen. Mir liegt nichts an Vernünfteleien. Ich fühle „einfach", wie Sie sagen, ein dringendes Bedürfnis nach Freiheit für meinen Geist oder mein Bewußtsein. So fühlte sich vermutlich ein Grieche im sechsten Jahrhundert qualvoll umstrickt von der übermäßigen Vielheit der Gottheiten seines Olymps, von den ihnen beigelegten Eigenschaften und Ansprüchen, von der üppigen Fülle der geheiligten Mythen und des religiösen Kultus –, so erstickt vielleicht ein Australier in der drückenden Atmosphäre seines verwickelten Animismus und Totemismus, ohne die Kraft zu haben, sich von ihnen zu be-

freien. Hinter den Mauern des Kerkers träumte jenem Griechen vielleicht, dem *einen* universalen, unpersönlichen Gott, den seine Seele vorausahnte, frei gegenüber zu stehen, jenem Australier die Freiheit und Sorglosigkeit des von Furcht nicht bedrückten Geistes und die freie, durch totemistische Verbote nicht beschränkte Wahl der Gattin. Weder der eine noch der andere konnten ihrem positiven Traum und ihrer Hoffnung Ausdruck verleihen. Wer sich befreien will, sieht nur die Schranke und verkündet nur seine Negation; aber er kämpft und verneint immer „im Namen", in ihm wurde schon ein positives Ideal reif, welches allein ihm die Leidenschaft und die Kraft zum Kampfe gibt. Dieses Ideal ist unklar und unausgesprochen: nur ein solches bewegt den Willen; ein klar erkanntes und ausdrückbares Ideal ist ein System kaum lebendiger, schwach bewegender, deutlicher Ideen – ein Produkt des Zerfalls. Was ich will? Ich will Freiheit des Bewußtseins und des Suchens, ich will die ursprüngliche Frische des Geistes, um dorthin zu gehen, wo es mir beliebt, auf nicht ausgetretenen Wegen, nicht begangenen Pfaden; erstens weil es lustig wäre, zweitens weil wir am Ende – wer kann es wissen – auf neuen Bahnen mehr finden werden. Doch nein: hauptsächlich darum, weil es hier, wie in unserem Heim, langweilig ist. Man sehnt sich nach Wiesen und Wäldern. Ich will nicht nur – ich glaube fest, daß es so sein wird; woher sollte sonst in mir dieses Gefühl sein? Die Echtheit und Stärke meines Gefühls sind mir eine Bürgschaft, daß es so sein wird. Sie wissen: aus den Reptilien sind die Vögel hervorgegangen; mein Gefühl ist wie vormals das Brennen und Jucken in den Schultern des Amphibiums, als die Flügel zum erstenmal entstanden. Der unklare Traum jenes Griechen und jenes Australiers waren Vorahnungen und Vorboten der Freiheit, die sich Jahrhunderte später verwirklichte. Vielleicht mußte der Mensch von der uranfänglichen Freiheit durch eine lange Periode der Disziplin, der Dogmen und der Gesetze hindurchgehen, um von neuem, schon als ein anderer in die Freiheit hinauszutreten: vielleicht. Aber wehe den Generationen, welchen dieses mittlere Stadium – der Weg der Kultur – zuteil wurde. Sie zersetzt sich von innen heraus – das sehen wir deutlich, und sie fällt in Lumpen von dem entkräfteten Geist herab. Ob sich die Befreiung also vollziehen oder als Katastrophe hereinbrechen wird, wie vor zwanzig Jahrhunderten – ich weiß es nicht, und ich selbst werde natürlich das Land der Verheißung nicht betreten,

aber mein Gefühl ist wie der Berg Nebo, von dem aus Moses es erblickte. Und nicht ich allein sehe es durch einen nebligen Vorhang. M. G.

7.

An Gerschenson

„Es gibt keine Bewegung – sagte der bärtige Weise" ... Sein Mitunterredner gab ihm den symbolischen Rat, die Richtigkeit der ausgesprochenen Meinung durch eigene Erfahrung zu erproben – „und ging vor ihm auf und ab". Natürlich war auch jener kein Paralytiker; auch er konnte die Füße versetzen, maß aber den Bewegungen des Körpers keinen Wert bei, weil er der eigenen Erfahrung nicht traute. Einen bedeutenden Teil Ihrer Erwiderungen setze ich auf das Konto der Selbsteingebung – der Vergewaltigung durch eine voreingenommene Idee spekulativer Ordnung; den anderen Teil auf das Konto Ihres unstillbaren Lebenshungers. In Ihren Worten ist so viel Verzweiflung und zwischen den Zeilen, dem inneren Tonus und Rhythmus der Worte, wie auch in der Ihnen eigentümlichen Lebendigkeit des Handelns so viel jugendliche Rüstigkeit, so viel Durst, das noch Unerprobte zu erproben, auf unerforschten Pfaden zu wandeln, sich der lebendigen Natur vertrauensvoll anzuschmiegen, so viel Sehnsucht nach Spiel, Wagemut, und nach den unberührten Gaben der freigebigen Erde – tant de désir, enfin, de faire un peu l'école buissonnière, daß – so scheint es, mein lieber Doktor Faust in einer neuen Verkörperung, in der auch die frühere unruhige Sorge Sie nicht völlig verließ – Mephistopheles bei Ihrem Anblick nicht nötig hätte, alle Hoffnung auf Erfolg sofort zu verlieren, wenn es ihm einfiele, auch für Sie entsprechende Versuchungen zu finden, um den unter der Bürde der vier Fakultäten müde Gewordenen aus seinem eifersüchtig behüteten „Winkel" in die schrankenlose Freiheit, in das weite Leben herauszulocken. Selbstverständlich müßte er eine feinere Taktik erfinden und Ihnen gewiß nicht ein verführerisches Frauenbildnis in magischer Ferne zeigen; zweckmäßiger wäre es, noch einmal daran zu erinnern, daß die Theorie grau ist, und des Lebens goldener Baum ewig grünt, und mit den Blümlein auf der reinen Feldwiese und den jungfräulichen Hainen zu beginnen. Auch ist es selbstverständlich, daß sich die schrankenlose Freiheit wieder einmal, am Ende einer neuen Reihe von Abenteuern, als hoffnungsloser Kerker erweisen würde. Viel-

leicht müßte die letzte von den Versuchungen Fausts für Sie die erste werden: die Kanäle, die Neue Welt und die Illusion der freien Erde für das befreite Volk. Lassen sich nicht auf eine horizontale Fläche viele Zeichnungen und Muster auftragen? Wesentlich ist, daß sie horizontal ist. Ich aber bin nicht Mephistopheles und will Sie daher nirgends hinladen und hinüberlocken. Der ganze Sinn meiner an Sie gerichteten Reden ist die Behauptung, daß aus einem beliebigen Punkt, aus einem beliebigen „Winkel", der auf der Oberfläche irgendeiner jungen oder altersschwachen Kultur liegt, eine vertikale Linie gezogen werden kann. Aber die Kultur selbst, in ihrem wahren Sinn, ist für mich gar keine Fläche, weder eine mit Trümmern bedeckte Ebene noch ein mit Knochen besätes Feld. In ihr ist auch etwas wahrhaft Geheiligtes: sie ist die Erinnerung nicht nur an die irdische und äußere Gestalt der Väter, sondern auch an die von ihnen errungenen Weihen. Eine lebendige, ewige Erinnerung, die in denen, die dieser Weihen teilhaftig werden, nicht stirbt! Denn diese sind von den Vätern für ihre fernsten Nachkommen gegeben worden, und kein Jota der einst neuen, den Tafeln des *einen* menschlichen Geistes eingeprägten Schriftzeichen wird vergehen. In diesem Sinne ist die Kultur nicht nur monumental, sondern auch initiativ im Geiste. Denn die Erinnerung, ihre oberste Herrscherin, läßt ihre wahren Diener der „Initiationen" der Väter teilhaftig werden und vermittelt ihnen, indem sie solche in ihnen erneuert, die Kraft neuer Anfänge, neuer Ansätze. Die Erinnerung ist ein dynamisches Prinzip; das Vergessen ist Müdigkeit und Unterbrechung der Bewegung, Niedergang und Rückkehr zum Zustand einer relativen Trägheit. Wir wollen, gleich Nietzsche, wachsam auf uns acht geben, ob wir nicht die Gifte des Verfalls, der Ansteckung der „Dekadenz" in uns haben.

Was ist „décadence"? Das Gefühl einer feinsten organischen Verbindung mit der monumentalen Überlieferung einer vergangenen hohen Kultur zugleich mit dem drückend stolzen Bewußtsein, daß wir die letzten in ihrer Reihe sind. Mit anderen Worten: eine erstorbene Erinnerung, die ihren initiativen Charakter verloren hat und uns keinen Anteil mehr an den Initiationen der Väter und keine Impulse einer wesentlichen Initiative gibt, sie ist ein Wissen davon, daß die Prophezeiungen verstummten, wie der Dekadent Plutarch eines seiner Werke auch betitelte („Von der Erschöpfung der Orakel"). Das ganze Wirken

unseres gemeinsamen armen Freundes Leo Schestow besteht im Schreiben eines langen und komplizierten Traktates über dieses Thema. Mit dem Dekadenten redet nicht mehr der Geist durch seine früheren Verkünder, mit ihm redet nur die Seele der Epochen; die geistige Verarmung wendet ihn ausschließlich dem Seelischen zu, er wird völlig zum Psychologen, zum Psychologisten. Wird er den Glauben Goethes begreifen: „Das Wahre war schon längst gefunden, hat edle Geisterschaft verbunden, das alte Wahre faß es an!" Für den Psychologen ist es nur eine alte Psychologie. Wenigstens wird von ihm alles Geistige und Objektive als psychologisch und subjektiv verdächtigt. Und wieder erinnere ich mich an Goethes Worte – Fausts Worte an Wagner: „mit gieriger Hand nach Schätzen gräbt und froh ist, wenn er Regenwürmer findet". Ist das nicht so, wie wenn unser nach lebendigem Wasser dürstender Freund seine psychologischen Untersuchungen macht und die Vergeblichkeit der Spekulationen aufdeckt? Man muß ihn seinem Dämon überlassen: mögen die Toten die Toten begraben. Ihm Glauben schenken bedeutet den Wurmfraß in den eigenen Geist einlassen. Das vermindert freilich nicht unsere Liebe zu ihm, das zärtliche Mitleid mit ihm und seinem Werk, dem Werk eines tragischen und mit zähem Leben ausgestatteten Totengräbers. Wir wollen an das Leben des Geistes glauben, an die Heiligkeit und an die Weihen, an die unsichtbaren Heiligen um uns herum, an die unermeßliche verschmolzene Schar der kämpfenden Seelen, und rüstig weiterschreiten, ohne umherzublicken und zurückzuschauen, ohne den Weg zu messen, und ohne den Stimmen der Geister der Müdigkeit und Trägheit zu lauschen, die vom „Gift im Blute" und von der „Entkräftung in den Knochen" reden. Man kann ein fröhlicher Wanderer auf Erden sein, ohne die Heimatstadt zu verlassen, und ein geistig Armer werden, ohne die Gelehrsamkeit selbst völlig zu vergessen. Längst haben wir den Verstand als untergeordnetes Werkzeug und als Diener des Willens anerkannt; er ist zweckmäßig für das Leben, wie ein beliebiges niederes Körperorgan; die ihn sättigenden Spekulationen können von uns, nach Ihren Worten, fremden Händen überantwortet werden, wie wir unnütze Bücher abgeben, wenn wir sie nicht auf den Regalen der Hausbibliothek friedlich ruhen lassen. Aber den lebenspendenden Saft dieser Spekulationen, dieser Religionen, ihren Geist und Logos, ihre weihevolle Energie wollen wir tief einatmen im Namen des Goetheschen

„alten Wahren"; und so werden wir, sorglos und wißbegierig, wie Ausländer, an den zahllosen Altären und Götterbildern einer monumentalen Kultur, die zum Teil in Verödung liegen, zum Teil erneuert und neu ausgeschmückt sind, vorübergehen und an den vergessenen Orten nach eigenem Wunsche stehenbleiben und Opfer darbringen, wenn wir dort unverwelkliche, den Menschen unsichtbare Blumen erspähen, die der altertümlichen Grabstätte entsprossen.

4. Juli. W. I.

8.

An Iwanow

Sie sind eine Sirene, mein Freund – Ihr gestriger Brief ist verführerisch. Es schien mir, als ob mich die personifizierte Kultur selbst mit Ihrem Reichtum verlockte und mich liebevoll vor einem Bruch mit ihr warnte. Ja, ihre Stimme ist für mich unabweisbar: bin ich denn nicht ihr Sohn? Kein verlorener Sohn, wie Sie meinen, aber, was schwerer ist, der Sohn einer buhlerischen Mutter. Ihre Diagnose, mein lieber Arzt, ist entschieden falsch; es wird Zeit, daß ich mich klarer ausdrücke. Ich will durchaus nicht die Menschheit zur Weltanschauung und Lebensweise der Fidschianer zurückführen, will gewiß nicht das Lesen und Schreiben verlernen und die Musen vertreiben, träume nicht von Blümlein auf einer reinen Feldwiese. Mich dünkt, auch Rousseau, der Europa durch seinen Traum in Aufregung versetzte, träumte nicht von einer tabula rasa; das wäre ein dummer, leerer Traum gewesen, der niemanden hingerissen hätte. Sie haben diesmal die Grundfrage unseres Streites formuliert. Bisher schien es Ihnen, daß ich, der äußeren Erfolge der Kultur überdrüssig, im Ärger daran gehe, unvorsichtig das Kind mit dem Bade auszuschütten. Nein, nein! Ich rede die ganze Zeit von den Verführungen im Geiste, von dem Gift im Blute, welches das Leben selbst ist; ich rede gerade von dem wertvollsten, das in einer tausendjährigen wesentlichen Erfahrung erworben wurde, von den von Ihnen sogenannten echten Weihen der Väter, von der objektiven und unabänderlichen Wahrheit – ich sage, daß gerade dieser lebendige Quell des geistigen Seins vergiftet ist und die Seele nicht mehr belebt sondern tötet. Es handelt sich gerade um die dynamische Natur der erkannten Wahrheit, um ihren initiativen Charakter im Geiste. Sie schreiben: „Denn die Erinnerung, ihre oberste Herrscherin, läßt ihre wahren Diener der ‚Initiationen' der Väter teilhaftig werden und ver-

mittelt ihnen, indem sie solche in ihnen erneuert, die Kraft neuer Anfänge, neuer Ansätze.“ Oh, wenn dem doch so wäre! Aber so war es einst – und hörte auf zu sein. Es wurde so, daß die auf die Väter herabgekommenen Offenbarungen der Wahrheit sich in Mumien, in Fetische verwandelten und nun nicht mehr in die Seele eindringen, wie eine segensreich-zerstörende und fruchtbare Geschützladung, sondern sie von oben mit den Granitblöcken und dem Steinschutt zerfallener Ideen verschütten. Die objektive Wahrheit ist – und ist auch wieder nicht; sie existiert realiter nur als Weg, als Richtung, aber sie ist nicht vorhanden als vollendete Gegebenheit, die man sich nach Goethes von Ihnen angeführtem Wort aneignen kann und soll. Wäre es richtig, daß „das Wahre längst gefunden ist“, dann lohnte es natürlich nicht zu leben. In den „Weihen“ der Väter ist nicht ihr Inhalt wertvoll, weil der Inhalt jeder vom Menschen erkannten Wahrheit bedingt und insoweit falsch und vergänglich ist: wertvoll ist nur ihre Methodologie, wenn ein solches Wort hier am Platze ist. Sie müssen am besten wissen, daß jede Erklärung der Wahrheit symbolisch ist – nur ein Zeichen, nur ein Schall, der die Trägheit aus ihrem Schlummer erweckt und dazu treibt, den Blick nach der Seite zu richten, wo er hörbar wird. Indem Sie von dem initiativen Charakter der Wahrheit als von einer unveränderlichen Erscheinung sprechen, stellen Sie das menschliche Dasein nicht so dar, wie es ist, sondern so, wie ich es zu sehen wünschte. Ich sage: die Weihen der Vorfahren sind versteinert, haben sich in tyrannische Werte verwandelt, die, indem sie verführen und schrecken, den individuellen Geist zu einer ergebenen und sogar freiwilligen Unterwürfigkeit bringen oder ihn in Nebel hüllen und ihm den Blick verlegen. Doch habe ich schon früher darüber geschrieben und werde hier, um mich nicht zu wiederholen, jene Seiten anführen. Ich schrieb, wie folgt:

„Alle wußten, daß Napoleon nicht als Imperator geboren war. Wenn eine einfache Frau während einer prachtvollen Parade aus dem Menschenhaufen auf ihn schaute, konnte sie denken: ‚Jetzt ist er – Imperator, der den persönlichen Namen fast verloren hat, Beherrscher der Völker, aber in den Windeln war er nichts für die Welt, nur das Kind seiner Mutter‘. – Wenn ich in dem Museum vor dem berühmten Bilde stehe, denke ich ebenso über dieses. Der Maler malte es für sich, und im Schaffen war es von ihm unabtrennbar – er war im Bilde und das Bild

in ihm; und nun ist es auf den Weltenthron erhoben, als objektiver Wert."

Alles Objektive entsteht in der Persönlichkeit und gehört ursprünglich nur ihr. Welcher Art ein Wert auch sein mag, seine Biographie stellt unwandelbar jene drei Phasen dar, durch die Napoleon hindurchging: erst nichts für die Welt, dann ein Krieger und Führer auf der kriegerischen Laufbahn, endlich ein Herrscher. Und wie Napoleon auf Ajaccio, so ist der Wert nur in der Kindheit frei und wahrhaftig, wenn er unbekanntgeboren in Freiheit spielt, wächst und krank ist, ohne jemandes habsüchtige Blicke auf sich zu ziehen. „Hamlet" hat nur einmal in der ganzen Fülle seiner Wahrheit geblüht – in Shakespeare, die „Sixtinische Madonna" – in Raphael. Dann lockt die Welt den blühenden Wert in ihre Lebenskämpfe hinein. In der Welt hat niemand seine Fülle nötig. Die Welt spürte in dem Wert die urgeborene Kraft, die von seinem Schöpfer in ihn hineingelegt wurde, und will diese Kraft für ihre Bedürfnisse ausnutzen; ihr Verhältnis zu ihm ist Habsucht, und die Habsucht ist immer konkret. Darum wird der Wert in der allgemeinen Benutzung stets differenziert, in spezielle Kräfte, in besondere Bedeutungen zerlegt, in denen seine Fülle und demnach auch sein Wesen nicht enthalten ist. Wie die Eiche den Menschen nicht in ihrem naturhaften Zustand, sondern in Teile zersägt nötig ist, so ist ihnen der Wert nur in der Zerstückelung seines Wesens, als mannigfaltige Nützlichkeit lieb. Endlich wird die Nützlichkeit zum allgemein anerkannten Wert, und man krönt sie zur Herrschaft. Der gekrönte Wert ist kalt und grausam; im Laufe der Jahre versteinert er völlig und wird zum Fetisch. In seinen Zügen ist auch keine Spur mehr von jener freien und offenen Kraft, die einst sein Antlitz beseelte. Er hat so vielen Leidenschaften, hohen und niedrigen, gedient! Der eine wollte Trockenheit, der andere Regen, und er erwies allen einen Gefallen, indem er jedem seine falsche, seine subjektive Wahrheit bestätigte. Jetzt diktiert er eigenmächtig der Welt seine Gesetze, ohne auf persönliche Bitten zu hören. Was lebendig und persönlich war, worin sich das heiße Blut eines Einzelnen im Kreislauf bewegte und pulsierte, das wird zum Idol, das ein ebenso Lebendiges und Persönliches, als es selbst war, da es auf die Welt kam, zum Opfer fordert. Napoleon als Imperator und das Bild auf dem Museumsthrone sind in gleicher Weise Despoten.

Außer den konkreten und tastbaren Wert-Fetischen gibt es noch

Wert-Vampyre, sogenannte abstrakte Werte, eine Art juristischer Personen im Reiche der Werte. Sie sind körperlos und unsichtbar; sie werden gebildet aus Abstraktionen von konkreten Werten, weil in der geistigen Sphäre das Gesetz der Kohäsion ebenso wirksam ist wie in der physischen Welt, in der sich die Ausdünstungen der irdischen Wasserbehälter zu Wolken verdichten. Aus vielen „Hamlets" und „Sixtinischen Madonnen" ist auf dem Wege der Abstraktion ein allgemeiner Wert entstanden – die Kunst; und so sind sie alle geboren: das Eigentum und die Moral, die Kirche und die Religion, die Nationalität, die Kultur und viele, viele andere – sie alle gingen hervor aus den Emanationen des besten Blutes der heißesten menschlichen Herzen. Und jeder von ihnen hat seinen Kultus, seine Priester und seine Gläubigen. Die Priester reden überzeugend zur Menge von den „Interessen" und „Bedürfnissen" des vergötterten Wertes und fordern Opfer um seines Blühens willen. Der Staat dürstet nach Macht, die Nationalität nach Einheit, die Industrie nach Entwicklung usw.; so gebieten sie realiter der Welt, obwohl sie selbst Gespenster sind, und je abstrakter ein Wert ist, um so gefräßiger und schonungsloser ist er. Vielleicht ist der letzte Krieg nur eine noch nie gesehene Hekatombe, die einige intelligible Werte, die miteinander einen Bund schlossen, durch ihre Priester gemeinsam von Europa forderten.

Aber in jedem abstrakten Werte blinkt in rührender Weise, wie sein unersättlicher Bauch sich auch blähen mag, der Funke der Gottheit. Ohne es selbst zu wissen, verehrt der einzelne Mensch in ihm die Heiligkeit eines persönlichen und unausrottbaren Hanges, der ihm mit allen Menschen gemeinsam ist; nur durch dieses lebendige Gefühl ist der Wert stark. Ob ich nun esse, um meinen Hunger zu stillen, oder meine Blöße bedecke, oder zu Gott bete, – mein Werk ist nur meines, so einfach und persönlich. Und nun ist mein Persönliches zur Sozialität, zur Unpersönlichkeit erhoben und von da aus noch höher: zum Empyreum der überpersönlichen Prinzipien; und – siehe da – es zeigt sich, daß das einsame Gefühl in die komplizierteste hierarchisch-zentralisierte Ordnung eingeschlossen ist, daß das schlichte Gebet von der unübersehbaren Masse der Theologie, der Religion, der Kirche rund herum bewachsen ist. Was in mir Bedürfnis des Herzens war, ist zu meiner geheiligten Pflicht erklärt, als ein Geliebtes aus meinen Händen genommen und – über mir als ein Gesalbter des Herrn hingestellt.

Das arme Herz liebt noch, wie eine Mutter, im Tyrannen das von ihm Geborene, weint aber auch, indem es sich seinem unpersönlichen Willen fügt. Und es kommt die Stunde, da die Liebe über die Ergebenheit siegt: die Mutter stürzt den Tyrannen, um in ihm wieder den Sohn zu umfangen. Luther kommt mit heißem Herzen und zerstört den Kultus, die Theologie, die papistische Kirche, um den schlichten persönlichen Glauben aus dem komplizierten System zu befreien. Die französische Revolution zerstreut die Mystik des Thrones und bringt den einzelnen Menschen in eine direktere und nähere Gemeinschaft zur Obrigkeit. Gegenwärtig erschüttert ein neuer Aufruhr die Erde: aus jahrhundertelangen Verwicklungen, aus einer ungeheuerlichen Verbindung sozialer und abstrakter Ideen drängt die persönliche Wahrheit von Arbeit und Besitz in die Freiheit hinaus.

Der Menschheit steht noch ein langer Weg bevor. Luthers Christentum, Republik und Sozialismus sind nur eine Hälfte des Werks: es tut not, daß das Persönliche wieder bis zum Ende persönlich werde, so wie es geboren wurde. Aber auch das Vergangene ist nicht vergebens gewesen. Der Mensch wird verklärt zu seinem Anfang zurückkehren, weil seine Subjektivität sich, nachdem sie zum allgemeinen und objektiven Wert wurde, dort in der Höhe im Laufe langer Jahre in ihrer ewigen Wahrheit entfaltete. Hier scheint sich eine umgekehrte Phylogenie zu vollziehen: die Bewegung kehrt, nachdem sie den Gipfel erreichte, auf demselben Wege, Etappe auf Etappe, so wie sie aufgestiegen war, zurück. Darum ist jede Revolution eine Wiedergeburt des Alten: die Monarchie wird wieder von der *einen* Volksversammlung abgelöst, vom Parlament, der Parlamentarismus wird den Platz einer noch früheren Form, dem Föderalismus, abtreten, und so immer weiter zurück zum Ausgangspunkt. Aber die alten Formen sind jetzt von einem anderen Geist beseelt. Im Aufstieg war die Gemeinde arm, chaotisch und geschlossen; im Abstieg ist sie harmonisch organisiert und von allgemein völkischem Sinn erfüllt. Der Ausgangspunkt aber, zu dem alles zurückkehren muß, ist die Persönlichkeit. Sie wird die erworbene Fülle in sich aufnehmen. Jahrhunderte werden vergehen, der Glaube wird wieder schlicht und persönlich werden, die Arbeit ein frohes persönliches Schaffen, das Eigentum eine intime Gemeinschaft mit der Sache. Aber Glaube, Arbeit und Eigentum werden in der Persönlichkeit unabänderlich und heilig und nach außen unermeß-

lich bereichert sein, wie die aus dem Samenkorn gewachsene Ähre. Die Aufgabe besteht darin, daß das Persönliche wieder völlig persönlich und dennoch als Allgemeines erlebt werde, daß der Mensch in jeder seiner Manifestationen, wie Maria, sein Kind und das Kind Gottes zusammen wisse.

Die Werte sind aber noch nicht alles, und gegen die Werte kann man noch kämpfen. Aber wie soll man gegen jene Gifte der Kultur kämpfen, die in das Blut eindrangen und die Quellen selbst des geistigen Lebens vergifteten. Es gibt Spinnennetze von Spekulationen, aus stahlhartem Gewebe, in jahrhundertelanger Erfahrung gewoben: sie halten den Geist unfühlbar und sicher gefangen; es gibt ausgetretene Pfade des Bewußtseins, auf die die Faulheit unmerklich gelockt wird; es gibt eine Routine des Denkens, eine Routine des Gewissens, eine Routine der Wahrnehmung, Schablonen des Gefühls und zahllose Klischees von Redensarten. Sie lauern der Konzeption selbst der geistigen Keime auf, umhüllen sie sofort und ziehen sie gleichsam in liebevollen Umarmungen auf die ausgetretenen Pfade. Es gibt endlich ungezählte Heere von Kenntnissen, die durch ihre große Zahl und Unbeugsamkeit schrecklich sind; sie überfluten den Verstand und lassen sich in ihm mit dem Rechtsanspruch einer objektiven Wahrheit nieder, ohne abzuwarten, bis der Hunger die notwendigen aus ihrer Reihe herbeiruft. Der mit ihnen beschwerte Geist ermattet in der Enge, ohne die Kraft zu haben, sie sich wesentlich anzueignen oder sie abzustoßen. Ich rede somit nicht von der Freiheit von der Spekulation, sondern von der Freiheit der Spekulation, genauer von der Freiheit, Unmittelbarkeit und Frische der Kontemplation: so wird die Weisheit der Väter die Schüchternen nicht erschrecken, die Trägheit nicht begünstigen und die Ferne nicht verschließen, so wird eine neue Empfänglichkeit und ein neues Denken entstehen, die nicht bei jeder ihrer Erwerbungen sofort versteinern, sondern ewig plastisch und in die Unendlichkeit hinein frei beweglich sind. Alsdann werden jene frohen, sorglosen und wißbegierigen Wandrer und geistig Armen erscheinen, von denen Sie sprechen: jetzt sind sie nicht vorhanden oder es gibt doch nur angebliche; jetzt geht niemand als Fremdländer an den Altären und Götterbildern *vorüber*. Aber auch Sie, mein Freund, legen Opfer auf viele Altäre und verehren unbewußt Götzen, denn das Gift, sage ich, ist in Ihrem Blut. Nicht ich will die Menschheit auf einer hori-

zontalen Fläche befestigen, – Sie sind es, der schreibt: „wir wollen weitergehen, ohne umherzublicken und den Weg zu messen." Ich sage ja eben: die Persönlichkeit auf dieser Ebene – das ist die vertikale Linie, in der die neue Kultur aufsteigen soll. M. G.

9.

An Gerschenson

Der Dialog zwischen uns wird wesentlich erschwert im Sinne der Disputation, zu der er übrigens gar nicht werden sollte. Sie sind Ihrer Natur nach ein Monologist. Auf die Bahnen der Dialektik kann man Sie nicht locken: die Logik ist für Sie kein Gesetz. Was liegt Ihnen daran, daß Sie sich selbst in Worten widersprechen. Ich könnte Ihnen einen Auszug solcher Widersprüche vorlegen, wie man Wechsel zur Zahlung präsentiert, wenn mein Geschmack mir nicht riete, mich dieses Attentates auf den inneren, *seelischen* Sinn Ihrer Bekenntnisse zu enthalten. Auch sind wir ja übereingekommen, daß die Wahrheit nicht zwangsmäßig sein soll. Was bleibt mir also? Ihnen auf meiner Schalmei vorzusingen und vorzuspielen? „Wir haben euch gepfiffen, und ihr wolltet nicht tanzen; wir haben euch geklagt und ihr wolltet nicht weinen" (Matth. 11, 17) – werfen einander die Kinder des Gleichnisses im Evangelium vor, wir aber meinen schon nicht mehr Kinder zu sein. „Gut gesungen", werdet Ihr dem Sänger mit freundlichem Lächeln sagen, indem Ihr auf Eurer Straße vorüberzieht. „Guten Weg in das gelobte Land", möchte man Ihnen nachrufen, denn Sie selbst erwähnen es, und es erscheint Ihnen natürlich im Traum – seine Reben und Feigenbäume („ein jeder wird unter seinem Feigenbaum sitzen", wie es in der Bibel heißt), seine unerschöpflichen Kornfelder und kalten Quellen; aber wo es sich befindet und wie es in Wahrheit aussieht. ob es nicht sogar dieser Welt der Erscheinungen transzendent ist, – das brauchen Sie, so scheint es, nicht zu wissen: wenn man nur hingelangt (man wird aber bestimmt hingelangen, ist es ja doch das „gelobte" Land) oder es wenigstens von dem Berge Nebo erschaut! Denn in ihm leuchtet das „dreifache Bild der Vollkommenheit". Sie werden Ihre nomadenhafte Unstetheit und Ihren brennenden Durst nach frischem Wasser – den uralten Durst einer vierzigjährigen Wanderung in der Wüste – nicht hergeben für die Fleischkessel Ägyptens, für seine Tempel, Pyramiden und Mumien,

für alle ägyptische Weisheit und alle ägyptischen Weihen. Sie haben, wie Moses, von dieser Weisheit und von diesen Weihen gekostet und möchten alles vergessen. Ägypten ist Ihnen verhaßt – die mumienhafte „Kultur" mit ihrer Ihren Durst nicht löschenden Weisheit zum Ekel geworden.

Welch ein Unterschied ist zwischen Ihnen und Nietzsche, dessen Bürde – die für Sie ebenso fremdartig ist wie das ganze Ägypten – Sie folgerichtig Ihren Schultern nicht aufzuladen versuchten, die auch ohnedies von der Traglast geistiger Werte und Denkwürdigkeiten übermäßig beschwert sind. Wozu brauchten Sie Hand in Hand mit ihm die gefahrvolle Pilgerschaft in die Schlucht der Sphinx zu unternehmen, deren singendes Rätsel („Wer bist du und was bist du, Ankömmling?" – Ödipus antwortete: „Ein Mensch" . . .) für jeden vor ihr stehenden als eigenartige Melodie ertönt. Schließlich aber ist Nietzsches Problem Ihr Problem: Kultur und Persönlichkeit, Wert, Verfall und Gesundheit – besonders Gesundheit. Und schwerlich kann sich eine Initiation der Persönlichkeit in der zeitgenössischen Kultur vollziehen, ohne daß der „Geweihte" (wie die Theosophen sagen) ihm als dem „Hüter der Schwelle" begegne. Nietzsche hat gesagt: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß" und er hat damit nochmals bezeugt, daß der Weg der Befreiung der Persönlichkeit ein Weg aufwärts und in die Tiefe, eine Bewegung in der Vertikale ist. Wieder ein Obelisk, wieder eine Pyramide! „Das kann sein, das kann sehr wohl sein", wehren Sie hastig ab, denn Ihre Lenden sind umgürtet und der brennende Blick mißt die Horizonte der Wüste: „vor allem aber nur fort von hier, fort aus Ägypten!" Wären Sie eine Zeitlang und in gewissem Maße Nietzscheaner gewesen, so fühlten Sie unmittelbar, wie bei dem Menschen, dem Lasttier der Kultur, das die Formen des Kamels zeigt (der Vergleich ist von Nietzsche gefunden, das Pathos ist sein – das Ihrige) Löwenklauen zum Vorschein kommen; Sie empfänden, wie in ihm der elementare Wüstenhunger des Raubtiers erwacht, der ihn zwingt etwas Lebendiges zu zerreißen, was er bis dahin fürchtete, und dessen Blut zu kosten. Dieses Lebendige und Bluterfüllte wird in der abstrakten Sprache des neuen Ägyptens, in seinen priesterlichen Büchern „Werte" genannt: denn sie sind wunderbar langlebig und lebendig, weil, wie Sie sagen, die Menschheit sie mit ihrem lebendigen Blute tränkte, ihnen ihre feurige Seele einblies, obgleich sie sich auf ihren Thronen unbeweglich niederließen als „Bildnisse und irgendwelche

Gleichnisse des, das oben im Himmel, und des, das unten auf Erden, oder des, das im Wasser unter der Erde ist". Aber Nietzsche ist nicht nur ein Vernichter, Blutsauger und Psychophag: er ist ein Gesetzgeber. Noch bevor er „Kind" ward, in das sich der Löwe nach seiner Ankündigung verwandeln muß, zerbricht er die Tafeln der alten Werte, um auf neuen, ungue leonis, andere Schriftzeichen einzuprägen. Er will demselben uralten Ägypten ein neues Testament geben – dasselbe heidnische Geschlechtererbe „umwerten". Er tritt in die Schar der großen Bildhauer des Ideals ein: aus einem Bilderstürmer wird er ein Bildermaler. Was Sie betrifft, so dürsten Sie nach frischem Wasser, nicht aber nach heißem Blut; Sie sind doch nur ein Wandrer in der Wüste, gewiß nicht ein Raubtier; und in Ägypten selbst durchaus kein Zerstörer, höchstens – vor dem Inquisitionstribunal der Priester – ein Sämann von Verdacht, Zweifel und Zerfall; und Gesetze geben ist nicht nach Ihrem Herzen, und eigentlich gibt es für Sie auch nichts zum Umwerten, denn es könnte sein, daß Ihre Bewertungen ihrem Wesen nach und in ihrem innersten Kern gerade mit den anerkannten Werten zusammenfielen. Aber aus irgendeinem Grunde müssen Sie mit einer angeblichen Entthronung und einer demonstrativen Abschaffung letzterer beginnen. Vielleicht scheint es Ihnen, daß sie nicht aufleben werden, wenn sie nicht sterben – daß sie keine unsterblichen Gottheiten sind, wenn sie die Prüfung durch den Tod nicht bestehen. Sie werden, dünkt mich, von einem tiefen und geheimnisvollen Impuls bewegt, der jenen Impulsen polar entgegengesetzt ist, durch die in den Jahrhunderten das ganze stetige Bildnisschaffen der Welt bedingt war, die in der Heiligen Schrift die heidnische genannt wird. Der Genius des Heidentums projizierte sein Bestes in ein transzendentes Bild oder in eine unsichtbare, aber transzendente Idee – in ein übersinnliches Bild –, er objektivierte sein Höchstes in einem Symbol, einem Abbild, einem Bildnis, einem Götzenbild; sogar auf der „Sandbank der Zeiten", wie Sie zu sagen lieben, im Zeitalter Kants, im Zeitalter, da der Geist endgültig durch die Reflexion in der Einzelzelle der individuellen Persönlichkeit eingeschlossen und eingemauert wurde, suchte er die „Idee" als „regulative Idee" im vernünftigen Bewußtsein des Menschen zu retten. Sie sind, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, der typische Vertreter eines anderen ebenso uralten und von jeher bilderstürmerischen Hanges zur Auflösung der Idee in der Dämmerung des

Unterbewußten. Die „regulative Idee" als solche – einerlei ob transzendent oder immanent, ist sie doch Idee – ist Ihnen nicht nötig und ist für Sie despotisch beengend: Sie brauchen den regulativen Instinkt. Sie kennen und wollen Gott weder in dem sichtbaren noch in dem für den Menschen unsichtbaren Himmel, sondern in der feurigen Seele des Lebenden, in dem Odem seines Lebens, in dem Pulsieren seiner Adern. Aus diesem Gedanken schaut uns, ich wiederhole es, die graue Urzeit an, die nicht minder altertümlich ist als Ägyptens Hieroglyphen. Es fallen mir meine Verse vom Menschen der Urzeiten ein, der den Tod nicht fürchtete, wie wir ihn fürchten:

Altertümlicher Mensch, du bist mächtiger als wir –
weil du vor dem unvermeidlichen Schicksal
den kindlichen Blick nicht senktest.

Ob er an die Unsterblichkeit der Seele glaubte? Wenn er daran glaubte, so war dieser Glaube für ihn jedenfalls kein Trost und keine Hoffnung; im Gegenteil, er mußte in ihm eine trostlose Niedergeschlagenheit erzeugen.

Während die Hoffnungslosigkeit im geheimen
den Geist zerbrach, und des gastfreien
Wohnhauses Dunkel die Phantasie beängstigte,
reiften in den Muskeln Sonnenkräfte;
und das Blut tränkte die Adern mit sorglosem Leben
und sang: „Ich bin unsterblich!"

Nicht wahr, das ist der wahre Glaube an die Unsterblichkeit? Aus allen Ihren Grundsätzen geht hervor, daß das anfangs vollkommene und wahre (weil mit der Natur übereinstimmende) Ideal der Instinkt mit seiner immanenten Teleologie ist. Eben darum haben Sie keine Lust, die „Freiheit der Spekulation" selbst zu benutzen, die Sie aber fordern, und beginnen – sich selber treu – diesen unseren Briefwechsel mit der Erklärung, daß „man über solche Dinge, wie Gott und Unsterblichkeit, weder reden noch denken soll".

Verzeihen Sie diese typologische Untersuchung Ihrer seelischen und intellektuellen Verfassung. Amico licet. Kann man denn aber demjenigen anders antworten, der die Methoden der Überzeugung ablehnt (ausgenommen *eine* und vielleicht die stärkste: die Schönheit der Worte) und

verkündet: „hoc volo“ – so ist mein Wille, so ist mein Durst; und „ut sentio sitioque, ita sapio“. Es bleiben die Quellen des Willens und die Natur des Durstes zu erforschen. Aber eine solche Betrachtung wäre ungenügend, wenn der Ort des zu erforschenden Willens als wesentliche Erscheinung im Zusammenhang der von uns erlebten allgemeinen Verschiebung nicht gekennzeichnet wäre. Was ereignet sich denn in unsren Tagen? Die Abschaffung der Kulturwerte überhaupt? Oder ihr Zerfall, der von ihrer gänzlichen oder teilweisen Erstorbenheit zeugt? Oder endlich die Umwertung früherer Werte? Wie dem auch sei, die Werte des gestrigen Tages sind tief erschüttert, und Sie sind wohl einer von denen, die sich über das Erdbeben freuen; denn Sie sind der Ansicht, daß, wenn das alte Ägypten zerstört wird, das Bild der Vollkommenheit, das einst über der Wiege aller seiner Erzeugnisse leuchtete, in den inneren Gewölben und unter den vom Winde umwehten Massen der Pyramiden für ewige Zeiten begraben bleibt. Die Geschichte wird geschaffen, aber, so scheint es, nicht unter Ihrem Zeichen, und sie will eigensinnig Geschichte bleiben, eine neue Seite in den Chroniken des kulturellen Ägyptens. Wir wollen das Zufällige, Unvorhersehbare, Irrationale in dem Gang der Ereignisse nicht in Rechnung stellen. Blicken wir auf den Zustand der Geister. Die anarchischen Strömungen sind nicht die herrschenden; sie scheinen ihrem Wesen nach ein Korrelat und ein Schatten der bourgeoisen Ordnung zu sein. Was sich Proletarier nennt, steht völlig auf dem Boden der kulturellen Kontinuität. Es wird nicht um die Abschaffung der Werte der früheren Kultur gekämpft, sondern um die den Geistern als oberste Aufgabe vorschwebende Belebung alles dessen in den Werten, was eine objektive und außerzeitliche Bedeutung hat – in der nächsten Zeit aber für ihre Umwertung. Der Löwe, der nicht aus dem Kamel entstand, sondern aus der Tiefe heraustrat und sich auf die bestätigten Werte stürzte, ist nicht bloß ein Raubtier, wie ihn Nietzsche im Geiste sah, sondern ein Löwen-Mensch, dem „nichts Menschliches fremd ist“. Und nun zertrümmert er, in Übereinstimmung mit dem von Nietzsche gegebenen Urbild, die alten Tafeln und versucht auf den neuen, ungue leonis, ein neues Statut einzukratzen. Ich glaube, daß er dabei nicht wenig Marmorplatten und ewige Bronze verderben wird; ich glaube aber auch, daß eine gewisse einzige und tiefe Spur der Löwenklaue auf den Denkmälern unseres alten Ägyptens in alle Ewigkeit nicht ausgelöscht werden wird.

Übrigens ist hier nicht die Rede von dem Inhalt der neuen „zwölf Tafeln", sondern von der Methode des Verhältnisses zu den Werten. Die Methode der Revolution, die uns beide, körperlich ermüdet und erschöpft, in ein öffentliches Erholungsheim hineintrieb, ist vornehmlich eine historische und soziale, sogar eine staatliche Methode, keine utopische und anarchische, d. h. individuelle, eine Methode der Bleibenden und Ansässigen, nicht der Flüchtlinge und Nomaden – soweit wir, wie ich hinzufügen will, in diesem Moment die Probleme des geistigen Aufstiegs, des Wachstums in der Vertikale nicht berühren, in denen das persönliche Prinzip, die einzige und unwiederholbare menschliche Persönlichkeit all ihre Rechte und Pflichten antritt.

Aber da haben wir uns wieder ihrem heiligen Kreise genähert. Ich behaupte, daß in der Persönlichkeit – in dem sie beseelenden Geiste – der Berg Nebo und das gelobte Land selbst enthalten sind. Sie setzen die Persönlichkeit dem Werte entgegen, wenn Sie von der Mutter Napoleons sprechen, die ihn in Windeln wickelte, und von derselben Mutter, die entfremdet den Sohn auf dem Throne des ertötenden Ruhmes beobachtete, welcher sich ihr als ein prächtiger und kalter Sarkophag des vergangenen Lebens, der vergangenen Liebe darstellen mußte. Mein Freund, das tiefste Streben des menschlichen Willens ist von jenen Pharaonen gut bezeichnet worden, die ihre hauptsächliche Aufgabe in dem Erbauen eines würdigen Grabmals für sich sahen. Alles Lebendige will nicht nur Selbsterhaltung, sondern auch Selbstentfaltung, obwohl es mit seinem ganzen Wesen weiß, daß letztere Selbsterschöpfung, Selbstzerstörung, Tod – und vielleicht ewiges Gedenken ist. Der Wunsch, Spuren zu hinterlassen, das Leben in ein Denkmal des Wertes zu verwandeln, zu verschwinden und im lebendigen Kultus des uns beseelenden Prinzips erhalten zu werden – das ist der Quell des uralten menschlichen „Aretaismus", wie die Hellenen, die Dorier ihren kategorischen Imperativ der werktätigen Tugend bezeichneten. Die Einweihung der Menschheit in die höchsten Geheimnisse erschloß ihren Blicken auch eine andere gottmenschliche Gestalt desselben Strebens nach dem Tode im Namen des Lebens: Wahrheit, Liebe, Schönheit wollen eucharistisch sein: „Esset Mein Fleisch und trinket Mein Blut, Mein Fleisch ist die rechte Speise und Mein Blut ist der rechte Trank." Nicht Bonapartes Mutter vor dem Throne des Sohnes, – Maria vor dem Kreuze: das ist das Symbol des Herzens vor

der großen Wahrheit des universalen Wertes. Der Wert muß gekreuzigt und in das Grab gelegt, das Grab mit einem Stein zugeworfen und versiegelt werden: das Herz wird ihn am dritten Tage auferstanden erschauen.

Hier aber schließt sich Ihre Stimme unerwartet der meinigen an, und wir beide prophezeien übereinstimmend in Liebe und gemeinsamer Hoffnung schon nicht mit meinen sondern mit Ihren Worten, daß dem Hunger des Herzens und dem Willen des Geistes Erfüllung werden wird: „Das Persönliche wird wieder völlig persönlich und dennoch als ein Allgemeines erlebt werden, der Mensch wird in jeder seiner Manifestationen, wie Maria, sein Kind und das Kind Gottes zusammen wissen."

12. Juli 1920. W. I.

10.

An Iwanow

Es belustigt mich: Sie behandeln mich, wie der Arzt einen Kranken; meine Krankheit betrübt Sie als Freund, ängstigt Sie sozial und reizt Sie sogar. Auf den ersten Blick haben Sie eine falsche Diagnose gestellt und wundern sich, daß Ihre Mittel nicht wirken. Sie bemühen sich, mit Argumenten der historischen Vernunft mein Gefühl zu zerstreuen, und legen Ihren Mißerfolg meinem Eigensinn zur Last. Aber so aussichtslos es ist, wenn ein Vater seinem Sohne einreden will, daß das von ihm geliebte Mädchen nicht sein Glück sein wird, ebenso nutzlos ist es, einem Durstenden zu wiederholen; „Trinken Sie nicht, gedulden Sie sich lieber; Ihr Durst ist kein wirklicher Durst, er wird bald vergehen." Ich verzichte ja auch nicht völlig auf alle Erörterungen. Ihren vielen Argumenten setze ich wenigstens *eines* entgegen, daß sie methodologisch alle umfaßt. Heraklit sprach: *θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται*[1]); seinem Beispiele folgend sage ich: die historische Vernunft ist in Ihren Erörterungen über die Kultur naturgemäß zu ihrer Verherrlichung geneigt. Wenn Sie es für nötig halten, die Natur meines Durstes zu erforschen, so habe ich nicht weniger das Recht, die Ursache Ihrer Sattheit zu bestimmen.

Und hier komme ich zu Ihren Bemerkungen über Nietzsche. Sie haben sich wieder geirrt, mein guter Arzt. Ich habe Nietzsche wenig gelesen

[1]) Mit dem Herzen zu kämpfen ist hart. Denn jeden seiner Wünsche erkauft man um seine Seele. (Diels, Vorsokratiker; Heraklit Fr. 85.)

– er war mir nicht nach der Seele; und jetzt erkenne ich sein „Pathos", wie Sie sich ausdrücken, nicht als identisch mit meinem Pathos, sondern als diesem entgegengesetzt. Er, der selbst krank war, hielt es für möglich, eine Prognose der Krankheit der Kultur zu stellen und auf Grund dieser Prognose dem Kommenden Gesetze zu geben. Aus dem Kulturmenschen soll ein Löwe geboren werden, später wird aus dem Löwen ein Kind geboren werden; werdet also schneller Löwen, erkühnt euch, reißt alles in Fetzen. Nach dem furchtbaren Krieg 1914–1918 dürfte es aber schwierig sein, von dem Geborenwerden von Löwen zu reden. Es ist wahr: dieser Krieg zeigte, daß im Kulturmenschen, im gebildeten Menschen unsrer Zeit ein blutgieriges Raubtier herangereift ist, aber keineswegs ein Löwe, und darum habe ich wenig Hoffnung, daß aus ihm jemals ein Kind hervorgehen wird. Nein, uns ziemt es nicht, für die Zukunft Gesetze zu schreiben. Es genügt, wenn wir uns unsres Gebrechens bewußt werden und nach Heilung hungern: das ist schon der Anfang einer möglichen Gesundung. Nietzsche ist stark nur in den Schmerzensschreien und in den Schilderungen der Kulturkrankheit, die die Menschheit entkräftet.

Mir scheint, durch alle Ihre Ausführungen geht eine Grundnote hindurch: die kindliche Ehrfurcht vor der Geschichte. Ihnen widerstrebt, sie zu verurteilen; andächtig nehmen Sie alles an, was von ihr geschaffen wurde, und Sie sind entsetzt über meine freche Empörung wider sie. Aber in einem Ihrer früheren Briefe sprachen Sie mit Überzeugung von dem vorzeitlichen Sündenfall des Menschen, worunter Sie offenbar die Sünde der Abtrünnigkeit und des Zerfalls in geschlossene, sich selbst bejahende Individualitäten verstanden. Sie anerkennen folglich, daß der Wille des Menschen in gewissem Maße frei ist, sein Sein so oder anders zu bestimmen. Warum kränkt Sie denn meine Behauptung, daß die zeitgenössische Kultur das Resultat eines Fehlers ist, daß der Mensch unsrer Welt einen falschen Weg einschlug und sich in eine Wildnis verirrte, aus der es keinen Ausweg gibt? Gewiß, die Geschichte ist in ihrem ganzen Verlauf vernünftig, d. h. alles, was sich in ihr ereignete, ereignete sich mit zureichendem Grund; aber eine Erklärung ist noch keine Bewertung. Die Hörner haben sich bei dem Hirsch gesetzmäßig entwickelt, als Mittel der Einschüchterung und der Verteidigung; aber bei gewissen Arten haben sie eine solche Dimension erlangt, daß sie das Laufen in den Wäldern

behindern, und diese Art stirbt aus. Ist es nicht ebenso mit der Kultur? Sind unsere „Werte“ nicht solche Hörner: zunächst persönliche Anpassung, dann allgemeiner Besitz der Gattung und schließlich eine in der Gattung übermäßig wuchernde, qualvolle, für die Persönlichkeit verderbliche Last und Hemmung?

Ja, Sie haben recht: Ihre Logik ist für mich kein Gesetz. Die geschichtliche Wahrheit ist in keinem ihrer Punkte geheiligt; es ist eine im Erschaffen begriffene Wahrheit, die von jeder einzelnen Persönlichkeit geprüft und erprobt wird. Meine Persönlichkeit prüfte sie durch ein vollwertiges Gefühl und sagte ihr: du bist eine Lüge, ich kann dich nicht anbeten. Ich sage dem Perun (altslawischer Gott des Donners, d. Ü.): du bist ein hölzerner Götze, kein Gott; ich fühle Gott als unsichtbar und allgegenwärtig; Sie aber bemühen sich, mich zu überzeugen, daß dieses Götzenbild das Symbol eben meiner Gottheit ist und daß es mir, sobald ich sein Zeichen begreife, Gott völlig ersetzen wird. Und obwohl Sie mir seine symbolische Natur in sehr interessanter und tiefsinniger Weise enthüllen – ich bin bereit, Ihnen endlos zuzuhören, Sie haben mich fast überzeugt – so ist doch sein Anblick so fürchterlich und meinem Gefühl so zuwider, daß ich mich nicht beherrschen kann. Ich erinnere mich an alle Opfer, die wir ihm darbrachten, und denke an die, welche ich ihm nach der Weisung der Priester Tag aus Tag ein noch werde darbringen müssen – schwere, blutige Opfer! Nein, nein! Das ist kein Gott! *Mein* unsichtbarer Gott fordert nicht, schreckt nicht, kreuzigt nicht. Er ist mein Leben, meine Bewegung, meine Freiheit, mein wahres Wollen. Das hatte ich im Sinn, als ich Ihnen sagte, daß sich mein Durst von den warmen und würzigen Getränken der zeitgenössischen Philosophie, Kunst und Poesie abwendet, daß nur das kalte Quellwasser ihn löschen kann. In unserem Leben aber gibt es kein lebendiges Wasser mehr; alle Quellen sind in Reservoire eingeschlossen, ihr Wasser ist in kilometerlange Röhren geleitet und wird dann noch in Destillatoren sterilisiert; schließlich wird dieses kraftlose Naß einer städtischen Verarbeitung unterzogen: wir trinken entweder gekochtes Wasser oder komplizierte Getränke, die alle möglichen Geschmäcke, Farben und Gerüche haben. Inmitten dieser prächtigen Behälter einer dichten und warmen Philosophie, einer heißen und aromatischen Poesie kann man vor Durst sterben, ohne einen Schluck kalten Wassers zu finden. Verzeihen Sie die in die Länge gezogene Meta-

pher: es herrscht eine solche Hitze in diesen Tagen – nirgends kann man Kühlung finden; ich trinke und trinke das warme gekochte Wasser, habe schon die ganze Flasche ausgetrunken und immer noch nicht den Durst gelöscht. Vermutlich ist mir auch darum das über den Durst Gesagte aus der Feder geflossen. Es fiel mir ein, wie ich vor vielen Jahren an einem ebenso heißen Tage mit Hilfe eines Suppenlöffels aus einer beschatteten Waldquelle bei Kunzowo trank. Dort herrschte Kühlung, und es war süß, das kalte reine Wasser zu trinken. Mag ich auch dem Willen des Schicksals und dem Gebote der Kultur gemäß in der Stadt wohnen und in einem Erholungsheim sitzen, in einem stickigen Zimmer, dessen Fenster einer Mauer zugewandt sind, ekelhaftes gekochtes Wasser trinken und zahllose Fliegen fortjagen – kann ich denn vergessen, daß es Wälder und Kühlung gibt, kann ich mich nicht nach ihnen sehnen? Und eines noch, nicht das letzte:

Möchte unser schweres Schicksal
unsre Kinder doch verschonen
und sich niemals wiederholen!

Die Logik des abstrakten Denkens wirkt nicht auf mein Gefühl; aber ebensowenig ist die abergläubische Ehrfurcht vor der Logik der Geschichte fähig, es zu bezwingen. Sie machen gegen mich nicht nur die Gesetzmäßigkeit des Vergangenen, sondern auch seine Fortsetzung – die Ereignisse der Gegenwart – als letztes und entscheidendes Argument geltend. Sie laden mich ein, die sich jetzt bei uns vollziehende Revolution mit offenem Blick zu betrachten; ihre Losung ist nicht die Abschaffung der Werte der früheren Kultur: sie will diese Werte gerade zum Besitz aller machen; das ist keine Empörung *gegen* die Kultur, sondern ein Kampf *um* die Kultur, und „das Proletariat steht völlig auf dem Boden der kulturellen Kontinuität". So ist es, aber was folgt daraus? Wir beobachten nur, wie das Proletariat die angesammelten Werte den Händen weniger entreißt und in seine Hände nimmt. Aber wir wissen weder, was es in diesen Werten sieht, noch wozu es von ihnen Besitz ergreift. Vielleicht sieht es in ihnen nur das Werkzeug seiner jahrhundertelangen Versklavung und es kommt ihm nicht darauf an, sie zu besitzen, sondern nur darauf, sie den Händen des Bedrückers zu entreißen. Vielleicht auch hat es in den langen Jahren des Aufklärertums der Großrednerei der Kultur Glauben geschenkt und meint, sich mit ihren Werten zu be-

reichern. Aber wer weiß? Wenn es sie mit Händen greift und genauer betrachtet, wird es vielleicht gewahr werden, daß sie nichts enthalten außer Ketten und Kehricht, sie ärgerlich fortwerfen und anfangen, andere, neue Werte zu erschaffen. Aber auch so kann es kommen: es wird sie mit vollem Glauben seinen Schultern aufladen und weiter tragen, die „Kontinuität der Kultur" gewissenhaft annehmen, aber die alten Werte bei ihrer Benutzung unbewußt mit einem neuen Geist durchtränken; und im Verlauf einer kurzen Zeit werden sie sich molekular so verwandeln, daß man sie nicht wird erkennen können. Es ist möglich (und so denke ich in der Tat) daß selbst wenn das Proletariat jetzt um den Besitz der Kulturwerte kämpft, es in gutem Glauben irrt: es ist der Meinung, daß sie ihm an sich notwendig sind, während es sie in Wahrheit nur als Mittel zu anderen Zwecken braucht. Solcher Art ist der gewöhnliche Selbstbetrug unseres Willens. Der Mensch baut ein Luftschiff, indem er nur an dessen technische Nützlichkeit denkt: ich werde geschwind von Neuyork nach Chicago fliegen und Börsennachrichten hinübersenden; und er weiß nicht, daß der Geist ihn dazu treibt, gar nicht für seine irdischen Ziele Flügel zu konstruieren, sondern um sich von der Erde loszureißen und sich über sie zu erheben; er weiß nicht, daß der Traum und der Glaube an einen Aufstieg in andere Welten in ihm im geheimen schon reif wurde und daß das Flugschiff nur ein schwacher Anfang der Verwirklichung dieses Traumes ist, der in ihm schon erstarkte und sich befestigte: es kommt die Zeit, da ich für immer emporfliegen und im Äther spurlos versinken werde! So schlug der Mensch einst den ersten Funken aus dem Feuerstein, als er sich der störenden Dunkelheit und seiner Macht, sie zu besiegen, bewußt wurde, und so verwandeln wir die Nacht in den Tag, indem wir das Licht einschalten. Die bewußte Absicht enthüllt nicht das wahre Ziel; der Geist setzt das Ziel in sich und teilt dem Bewußtsein nur die Richtung des ersten Schrittes mit, dann die des zweiten usw. Die Richtung des ganzen Weges ist nur dem Geist bekannt; darum sieht sich das Bewußtsein nach jedem Schritt betrogen. Wundt nennt diese Erscheinung die Heterogonie der Zwecke: das von dem Bewußtsein gesetzte Ziel verschiebt sich auf dem Wege der Verwirklichung und wird von einem anderen ersetzt, das ihm völlig fremdartig ist. Und das wiederholt sich Glied für Glied. Die angedeutete kurze Linie erweist sich in Wahrheit als krumm: es ist der Geist, der die Schritte des Gehenden gebieterisch und unmerklich

ablenkt – hin zu seinem dem Verstande unbekannten Traum. Was wir jetzt in der Revolution sehen, sagt nichts von der in die ferne Zukunft gehenden Berechnung und Absicht, mit der der Geist sie ins Leben rief.

M. G.

11.

An Gerschenson

Haben wir uns, mein teurer Freund, nicht zur Genüge kompromittiert? Jeder auf seine Art: ich durch meinen Mystizismus, Sie durch einen anarchischen Utopismus und Kulturnihilismus; denn so hätte die „kompakte Mehrheit" (ein Wörtchen Ibsens) der zeitgenössischen Versammlungen und Meetings beides gedeutet und verurteilt. Sollte nicht jeder von uns in seinen Winkel gehen und auf seinem Lager verstummen? „Kann man ins Herz durch Worte sehn? Kann dich ein anderer verstehn? Verstehn, wie sich dein Leben fügt? Das ausgesprochene Denken lügt." (Aus Tjutschews Gedicht „Silentium", übertragen von S. v. Bubnoff. D. Ü.) Ich liebe es nicht, dieses schwermütige Bekenntnis Tjutschews zu mißbrauchen; ich möchte glauben, daß sich darin nicht die ewige Wahrheit, sondern die fundamentale Lüge unsrer zergliederten und zerstreuten Kulturepoche ausprägte, die außerstande ist, ein gemeinschaftliches Bewußtsein zu erzeugen, einer Epoche, welche die vorletzten Schlüsse der uralten Sünde der „Individuation" verwirklicht, durch die das ganze historische Leben der Menschheit, die ganze Kultur vergiftet ist. Täglich und stündlich bemühen wir uns, dieses sterbliche Prinzip durch ein ununterbrochenes Schaffen großer und kleiner Kulte zu überwinden: jeder Kultus ist universal, solange er lebendig ist, auch wenn er nur drei oder zwei Diener vereinigt; die Universalität flammt für einen Moment auf, um dann wieder zu erlöschen, und die vielköpfige Hydra der von innerem Zwiespalt zerrissenen Kultur kann sich nicht in einen harmonischen Kultus verwandeln. Aber der Durst nach Einigkeit darf uns dennoch nicht zu Nachgiebigkeit und Kompromiß verführen, d. h. zu dem äußerlichen Statuieren eines scheinbaren und imaginären Bandes dort, wo selbst die Wurzeln des Bewußtseins und – wenn man so sagen darf – die Blutgefäße der geistigen Wesen sich nicht zu einem Netz verflochten haben. In der tiefsten, uns unerreichbaren Tiefe sind wir alle *ein* System des universalen Blutkreislaufes, der das eine allmenschliche Herz ernährt. Aber man soll dem Gefühl nicht zuvorkommen, das uns

nur als fernes und unklares Vorgefühl gegeben ist, und man soll der verborgenen heiligen Realität nicht ihre erdichteten Abbilder unterstellen. Wir beide haben keinen gemeinsamen Kultus. Ihnen scheint, daß das Vergessen befreit und belebt, die Kulturerinnerung dagegen knechtet und tötet; ich behaupte, daß die Erinnerung befreit, das Vergessen knechtet und tötet. Ich spreche von dem Wege aufwärts, Sie aber sagen mir, daß die Flügel des Geistes beschwert sind und das Fliegen verlernt haben. „Gehen wir fort", fordern Sie auf, ich aber antworte: „Es gibt keinen Ausweg: von der Verschiebung in derselben Fläche wird sich weder in der Natur der Fläche noch in der Natur des sich bewegenden Körpers etwas verändern." ... Einst sang ich:

Euch hat die Schönheit
die Bäume der Urväter
und die Enge der Friedhöfe
beschieden; uns – das freie Nomadenleben.
Alltäglicher Verrat,
alltäglich ein neues Lager ...

Und die wahrhaftige Muse zwang den Sänger, den Empörer gegen die Kulturtradition, sofort hinzuzufügen:

Irreführender Trug
einer hoffnungslosen Gefangenschaft.

O, um des Kultus willen muß man die altgewohnten Orte und die Bäume der Urväter verlassen:

Brüder, fliehen wir in das Dunkel der heiligen Haine ...
Für die Kinder der Götter ist der Stab der Verbannung leicht,
der blühende Tyrsos einer neuen Liebe ...

Weit ist die blumenreiche Erde, und viele lichte Wiesen auf ihr

erwarten den Kuß unserer Lippen
und das Schreiten unserer Füße,
die mit dem Dithyrambus vertraut sind ...

So *wird* es sein, mein teurer Freund, obwohl die Zeichen einer solchen Wandlung noch nicht erschienen sind. Die Kultur wird sich in einen Kultus Gottes und der Erde verwandeln. Aber das wird ein Wunder der Erinnerung sein – der Urerinnerung der Menschheit. Innerlich ist die

Kultur nicht gleichartig, wie die Ewigkeit nicht *eine*, wie der Bestand der menschlichen Persönlichkeit vielfältig ist.

Im tiefen Meere bewegen sich Meere: die einen gen Morgen, die andern gen Abend;
oben streben die Wellen gen Mittag, tiefer gen Mitternacht.
Im dunklen Strudel gibt es nicht wenig verschiedenfließende Ströme,
und im purpurnen Ozean strömen Flüsse unter dem Wasser.

So gibt es auch in der Kultur eine verborgene Bewegung, die uns zu den Ursprüngen des Lebens zieht. Es wird eine Epoche der großen, freudigen, alles begreifenden Rückkehr kommen. Dann werden kühle Quellen sich zwischen den alten Steinplatten auftun und aus den grauen Grabmälern Rosensträucher erwachsen. Um aber diesen Tag schneller zu erleben, muß man weiter und immer weiter gehen und sich nicht zurückwenden: der Rückzug würde das Schließen des Ringes der Ewigkeit nur verzögern.

Wir Russen waren aber stets, unserem überwiegenden Teil nach, Flüchtlinge. Es treibt uns, zu fliehen, zu fliehen, ohne uns umzusehen. Ich habe eine unüberwindliche Abneigung gegen die Lösung einer Frage, welche es auch sei – durch Flucht. Oben habe ich das kulturelle „Ägypten", wie auch Nietzsches Drang, als für Sie fremdartig bezeichnet. Fast für unsre gesamte Intelligenz, sofern wir dieses Wort im eigentlichen und engeren Sinn als sozial-historischen Terminus nehmen, ist Ägypten fremdartig und die Kultur eine ägyptische Sklaverei. Sie aber sind natürlich Fleisch vom Fleische und Bein vom Beine unsrer Intelligenz, so sehr Sie auch gegen sie revoltieren. Ich selbst bin es wohl kaum; eher bin ich zur Hälfte ein Sohn der russischen Erde, der aber von ihr vertrieben wurde, zur andern ein Fremdländer, aus der Zahl der Schüler von Sais, wo man Geschlecht und Stamm vergißt. „Primitiv werden" – das ist das magische Wort für unsere Intelligenz, in diesem Durste zeigt sich ihre Losgerissenheit von den Wurzeln. Sie meint, „primitiv werden" bedeute, die Wurzeln fühlen, die Wurzeln in die Erde senken. So war Leo Tolstoi, der Sie naturgemäß anziehen muß. Anders geartet als er war Dostojewski, der Sie naturgemäß abstößt. Letzterer wollte keine „Rückkehr zum Primitiven"; was er aber über den Garten, als Panazee des Konviktes, und über die Erziehung der Kinder in dem großen Garten der Zukunft und über die „Fabrik" im Garten schrieb, ist kein Traum, sondern ein gei-

stig richtiges und historisch wahres Programm des sozialen Handelns. Rückkehr zum Primitiven ist Verrat, Vergessen, Flucht, feige und müde Reaktion. Der Gedanke einer Rückkehr zum Primitiven im Kulturleben ist ebenso unhaltbar, wie in der Mathematik, die nur „Vereinfachung" kennt. Letztere ist Zurückführung der vielheitlichen Kompliziertheit auf eine vollkommenere Form der Einfachheit, als Einheit. Einfachheit, als oberster und krönender Erfolg, ist Überwindung der Nichtvollendetheit durch endgültige Erfüllung, der Unvollkommenheit durch Vollkommenheit. Der Weg zu der ersehnten und liebenswerten Einfachheit führt durch die Kompliziertheit. Nicht durch den Austritt aus dem gegebenen Milieu oder Lande wird sie erlangt, sondern durch den Aufstieg. An jedem Ort – ich wiederhole und bezeuge es nochmals – ist Bethel und die Stufenleiter Jakobs, in jedem Zentrum eines beliebigen Horizonts. Das ist der Weg der wahren und schöpferisch werktätigen Freiheit; aber die mit dem Vergessen erstohlene Freiheit ist leer. Die der Verwandtschaft nicht gedenken, sind flüchtige Sklaven oder Freigelassene, nicht aber Freigeborene. Die Kultur ist Kultus der Vorfahren und natürlich – jetzt schon ist sie sich dessen unklar bewußt – Auferweckung der Väter. Der Weg der Menschheit ist ein immer klarer redendes Selbstbewußtsein des Menschen, als eines „vergessenen Gottes, der sich auch selbst vergaß". Schwer fällt es ihm, sich seiner Erstgeburt zu erinnern: ist sie doch schon von dem Wilden vergessen. Die Philosophie der Kultur im Munde meines Prometheus ist *meine* Philosophie:

Erfinden werden sie den Handel,
die Kunst, den Krieg, das Rechnen,
die Herrschaft und die Sklaverei – um
in dem Lärm der Tage, in Sorgen, in Wollust
und in Träumen den unmittelbaren und vollgültigen
Willen des Seins zu vergessen. Der Wilde aber in der Wüste
wird mißmutig wandern . . .

Der Wilde oder der unter dem Zauber des Vergessens dem Wilden ähnlich gewordene, „zum Primitiven zurückgekehrte" Mensch freut sich nicht seiner leeren Freiheit; er ist mißmutig und niedergeschlagen.

Es gibt aber nur *einen* Weg, um nicht „ein trüber Gast auf der dunklen Erde" zu sein – den Feuertod im Geiste. Dixi.

15. Juli 1920. W. I.

12.

An Iwanow

Sie ärgern sich: ein schlechtes Zeichen. Im Unwillen über meine Taubheit stellen Sie mich in die Reihe der „Naturmenschen", die „der Verwandtschaft nicht eingedenk sind", der feigen Flüchtlinge usw., schimpfen mich sogar einen „Intelligenten" (sich aber, Sie Schlauberger, haben Sie ausgeschmückt: ein Sohn der russischen Erde, und noch dazu ein Schüler von Sais!). Am meisten ärgert Sie, daß ich eigensinnig mein „Sic volo" wiederhole und mich weigere zu diskutieren. Aber das stimmt nicht: ich diskutiere die ganze Zeit mit Ihnen um die Wette. So behaupten Sie, zum Beispiel, in Ihrem Brief zwei Dinge: erstens daß die Kultur selbst in ihrer weiteren Entwicklung zu den Ursprüngen des Lebens führen wird; man muß nur eifrig vorwärts schreiten, – am Ende des Weges wird dann, so sagen Sie, das ersehnte Licht aufleuchten, „kühle Quellen werden sich zwischen den alten Steinplatten auftun und Rosensträucher aus grauen Gräbern sprießen", d. h. die zurzeit ausschweifende Kultur wird gerade in ihrer weiteren Ausschweifung die ursprüngliche Keuschheit wiedererlangen. Darauf antworte ich: ich glaube es nicht und sehe auch keinen Grund, so zu denken; nur ein Wunder verwandelt die Buhlerin in die heilige Maria Magdalena. So denken Sie sich den *einen* Weg: die elementare Evolution der Kultur. Mit dieser Ihrer Voraussage reimt sich Ihre *andere* These schlecht zusammen: daß jeder Mensch die Kultur durch einen Feuertod im Geiste überwinden soll. Eines von beiden: wenn uns die Kultur selbst in ihrer Entwicklung unverwandt zu Gott führt, dann brauche ich mich, als Einzelner, nicht zu beunruhigen; ich kann meine Arbeit von gestern mit Ruhe fortsetzen, Vorlesungen halten über die ökonomische Entwicklung Englands im Mittelalter, eine Eisenbahn von Taschkent nach der Krim bauen, ein weittragendes Geschütz konstruieren und die Technik der erstickenden Gase vervollkommnen; ich bin sogar verpflichtet das zu tun, damit die Kultur auf der ausgetretenen Bahn schnell vorwärts schreite – damit ihre ersehnte Vollendung beschleunigt werde. In einem solchen Fall ist aber der Feuertod der Persönlichkeit nicht nur nicht nötig: er ist schädlich, weil die verbrannte und die auferstandene Persönlichkeit eben dadurch aus dem Bestande der Kulturarbeiter heraustritt. Ich will Sie an Ihre eigenen Verse erinnern:

Wer die Sehnsucht der irdischen Erscheinungen erkannte,
der erkannte die Schönheit der Erscheinungen . . .

Wer die Schönheit der Erscheinungen erkannte,
der erkannte den Traum des Hyperboreers:
mit Wonne wiegt er im Herzen die Stille und die Fülle
und ruft die Himmelsbläue und die Leere.

Das ist richtig: „*er ruft die Himmelsbläue und die Leere*". Er wird das Halten der Vorlesungen sofort einstellen und in der gelehrten Gesellschaft, deren Mitglied er war, bestimmt keinen einzigen Vortrag mehr halten, er wird sich sogar nie mehr dort zeigen. Ich rede nicht einmal davon, daß der „Feuertod im Geiste" eine ebenso große Seltenheit ist, wie die Verwandlung der Buhlerinnen in Heilige. Wieso diskutiere ich denn nicht? Sie sehen ja, ich diskutiere und disputiere.

Doch diese Ihre Verse sind mir sehr nach der Seele. Es scheint, daß auch Sie einst meine Sehnsucht und meinen Durst kannten, sich aber später beruhigten und Ihre Sehnsucht mit Sophismen von einer endlichen Verklärung der Kultur und einer allaugenblicklichen Möglichkeit der persönlichen Rettung durch den Feuertod beschwichtigten. So wie Sie jetzt die gesamte Geschichte fromm akzeptieren, habe ich mit Ihnen in der Tat keinen gemeinsamen Kultus. Oder doch: es besteht etwas Gemeinsames; das bezeugt unsre Freundschaft im Verlauf so vieler Jahre. Ich lebe sonderbar, ein doppeltes Leben. Von Kindheit an der europäischen Kultur teilhaftig, habe ich ihren Geist tief in mich gesogen und mich mit ihr nicht nur völlig vertraut gemacht, sondern liebe auch aufrichtig vieles in ihr: ich liebe ihre Sauberkeit und Bequemlichkeit, ich liebe die Wissenschaft, die Kunst und die Poesie, ich liebe Puschkin. Ich bewege mich in der Kulturfamilie als ihr Angehöriger, unterhalte mich lebhaft mit den Freunden und den mir Begegnenden über kulturelle Themata und interessiere mich auch wirklich für diese Themata und die Methoden ihrer Bearbeitung. Hier bin ich mit Ihnen; wir haben einen gemeinsamen Kultus des gemeinsamen Dienens auf dem kulturellen Marktplatz, gemeinsame Gepflogenheiten und eine gemeinsame Sprache. So ist mein Leben über Tag. Aber in der Tiefe des Bewußtseins lebe ich anders. Schon viele Jahre tönt mir von dort beharrlich und unaufhörlich eine geheime Stimme: nein, nein, es ist nicht das Richtige! Ein anderer Wille in mir wendet sich kummervoll ab von der Kultur, von allem, was ringsherum getan und gesprochen wird. Das alles langweilt ihn und ist ihm nicht nötig, wie ein Kampf von Gespenstern, die

im leeren Raum umherjagen; er kennt eine andere Welt, ahnt ein anderes Leben, die es auf Erden noch nicht gibt, die aber erstehen werden und erstehen müssen, weil sich nur in ihnen die wahre Realität verwirklichen wird; und dieser Stimme bin ich mir als der Stimme meines wahren Ich bewußt. Ich lebe, wie ein Fremdländer, der in einem fremden Lande einheimisch wurde; ich werde geliebt von den Einheimischen und liebe sie selbst, arbeite eifrig für ihr Wohl, empfinde ihren Schmerz und freue mich an ihrer Freude; aber ich weiß, daß ich fremd bin, und sehne mich in geheimer Trauer nach den Feldern meiner Heimat, nach ihrem anderen Frühling, nach dem Geruch ihrer Blumen und nach der Sprache ihrer Frauen. Wo ist meine Heimat? Ich werde sie nicht sehen und in der Fremde sterben. In gewissen Augenblicken sehne ich mich so leidenschaftlich nach ihr! Dann brauche ich keine Eisenbahnen und keine internationale Politik; der Zwist der Systeme und die Kontroversen der Freunde über den transzendenten und immanenten Gott erscheinen mir leer, leer und dem Schauen hinderlich, wie der auf der Straße aufgewirbelte Staub. Aber wie jener Ankömmling in der Fremde in der Färbung des Sonnenuntergangs oder in dem Geruch der Blume seine Heimat mit Rührung erkennt, so fühle ich schon hier die Schönheit und die Kühle der verheißenen Welt. Ich fühle sie auf den Feldern und im Walde, im Gesang der Vögel und im Landmann, der hinter dem Pfluge geht, in den Augen der Kinder und manchmal in ihren Worten, im göttlich-gütigen Lächeln, in der Liebkosung, die der Mensch dem Menschen erweist, in der aufrichtigen und nichtkäuflichen Schlichtheit, in manchem feurigen Wort und unerwarteten Vers, der die Dunkelheit wie ein Blitz durchschneidet, und noch in vielem, vielem anderen – besonders im Leiden. Das alles wird auch dort sein, das alles sind Blumen meiner Heimat, die hier von einer ungestüm wachsenden, rauhen, duftlosen Vegetation erstickt werden.

Sie, mein Freund, sind im heimatlichen Land; Ihr Herz ist hier, wo Ihr Haus, Ihr Himmel ist, – auf dieser Erde. Ihr Geist ist nicht gespalten, und diese Ganzheit bezaubert mich, weil sie selbst, welches ihr Ursprung auch sein mag, ebenfalls eine Blume jenes Landes ist, unsrer gemeinsamen zukünftigen Heimat. Und darum denke ich, daß im Hause des Vaters für uns beide *eine* Wohnung bereitet ist, obwohl wir hier auf Erden eigensinnig jeder in seinem Winkel sitzen und über die Kultur streiten.

19. Juli. M. G.

FLORENS CHRISTIAN RANG

FREUNDSCHAFT

Fragmente aus einem Shakespearebuch[1])

Freundschaft, wie aus Shakespeares Sonetten sie klingt, ist der Widersatz von Staat, wie er als Reich sich vermißt. Sie Gegebenheit, er Anspruch; sie sinnlich-übersinnlich in Eins, er hie sinnlich, da übersinnlich in übler Zwie-Mischung; sie Form in Grenzen, er unbegrenzte Mehr-Sucht; sie ein Heiligtum in Welt, er Welt als wie heilig . . .

Übertretend aus dem Reich-Staat-Gedanken in den Engzirkel von Freundschaft, umkehren wir völlig die Lebens-Richtung: von oben nach unten, aus den Wolken zum Grund. Von unten nach oben gründet das Heiligtum auf, unverhimmelt gen Himmel. Nun haben wir nicht mit Allgemeinheit zu tun, sondern mit Einzigkeit. Die doch nicht mehr Einsamkeit der Allein-igkeit ist. Auch zwar noch nicht All-Einigkeit, aber Zwei-Einigkeit, und schon Erlösung aus Seelen-Verschluß. Und fähig, aus Zwei- zu Mehr-Einigkeit zu wachsen.

Nur Zwei-Einigkeit kann unsre Neu-Zelle sein. Geheimnisvoll wiederholt sich sozial das biologische Gesetz der Menschen-Geburt: zwei Zeugende, zwei Zeuge-Zellen, zwei Urkeimblätter des Gezeugten. Weder fruchtet einzellige Einzeligkeit des individualen Protestantismus, noch katholische Kirchen-Reich-Totalität, noch irgendwelche Vieligkeit, in der Mitte von beiden; Volkheit inbesondre; sei's die jüdisch-religiöse, physisch-metaphysische, der Universalität zugewandte, sei's die heidnisch-staatliche, physisch-psychische, von Volk-Individualität. Oder andere natürliche Vieligkeit, wie Familie, Stamm, Genossenschaft alten Rechts. Vom Zweckverband neurechtlicher Genossenschaft zu geschweigen! Noch endlich amorphe Arbeit-Gemeinschaft: mobil-gefühlige der Kameradschaft, z. B. der militärischen oder der klassen-bewußten Arbeiter, oder örtlich-gebundene, wie in Wohn-Gemeinde-Symbiose: – als deren Dasein und Umfang nicht innerem Gesetz eines Triebs, sondern äußerer Eingespanntheit in gleichen Rahmen sich schuldet. Alle diese Bindungen haben für Gesellschaft erhaltenden, nicht zeugenden Wert, sind Stoffwechsel-Verbindungen ohne Befruchte-Vorgang. Auch sie fortpflanzen sich aber nur in Art der niederen Lebewesen: durch Teilung, Knospung, Kapselung und dergleichen (man könnte versucht sein, Paralle-

[1]) Vgl. 1. Heft, S. 104ff und 131ff.

len im Einzelnen zu ziehn, z. B. der Fortpflanzung des protestantischen Individuums mit der Teilung der Protozoen, der Volkskörper mit der Jungfernzeugung der Rädertiere). Jedoch diese niedere Fortpflanzung erlischt im Menschheit-Leben, und damit dieses selb, wenn nicht jeweils verjüngt in Generation-Wechsel durch Befruchtung zwei-einig. Sind die Sozialkörper zwar die Nährböden für Menschen-Zwei-Einigkeit, so kindet doch einzig diese Zwei-Einigkeit Menschheit selb; nur aus Kindung erwächst neuer für abgelebten Nährboden – so abgelebten, daß er als Leiche absinkt. Zwei-Einigkeit ist der Motor des Lebens, dessen Stoffwechsel-Bewegung (Leben durch Sterben) in sich selb sich stillstellt (Sterben wird gegen Leben), da sie das Leben mit Leichen behäuft (mit den Ausscheide-Schlacken des Verbrenn-Vorgangs, deren Asche das Feuer erstickt): es sei denn, frischer Luftzug werde in die Bewegung gebracht, die Sauerstoff-Zufuhr eines zweiten Lebewesens. Selb die Einzelligen erhalten durch Kopulation die Unendlichkeit ihrer Teilung von neuem. Der Zellenstaat, die Vielzelligen, aber erhalten durch so einfache Zwei-Einigung nur Aufschub des Lebens: erst zwiefache Zwei-Einigung durch geschlechtliche Zeugung (Kopulation von Same- und Ei-Zelle) hebt sie über schließlichen Leben-Stillstand, hebt lebendigen Körper im triumphalen Abwurf der sonst ihn erstickenden Leichen heraus: Leichen, die der ganze Körper nun sind des Zellenstaats, er selb als Staat, ausgenommen nur jene gegen dies große Gebild so unansehnlichen zwei kleinen eins gewordenen Zellen. Auch das soziale Zell-Staat-Gebild hinsinkt als Eltern-Leiche vor der zwei-einigen Freundschaft, um kraft ihrer Vereinigung unsterblich zu erstehn ...

Hier zurücksehen wir in jene Blühersche Einsicht vom Zusammenhang Staates mit Männerbünden der Freundschaft-Liebe. Und zwar in jenen religiösen Mangel, in den Fehl von Einsicht des hier jenseits des Geschlechts Zeugenden. Diese Soziologie erkennt schief, unzulänglich, nur eine Ecke; erkennt nur den Naturboden, nicht die Geist-Saat, die eine, nicht die andere Zelle. Wohl sucht sie sich bloßer Naturalistik zu entwinden; vergeblich doch, indem sie mann-männlichen Trieb (diesen schaut sie klar) schaut unklar verbunden (in Art des berüchtigten psychophysischen Parallelismus) zur Adlung mit dem unklar geschauten mystisch-geistigen ‚Eros'. Bezeichnend, daß ihr ein deutsches Wort dafür fehlt, obschon, wo Erkenntnis in Gewissen will treffen, gemüthaft nicht

verwurzelte Worte, Leih-Wörter der Kultur, trotz Glanz und Edelrost, die Grenze ihrer Berechtigung finden. Diese Falsch-Schau ist blind für den vollen Tatbestand, dessen ihr Entgehendes sie sucht als Eros zu begreifen. So zieht sie den Weg zum Staat viel zu kurz; anfängt nicht am Anfang, endet nicht am Ende: nicht an Zweier Freundschaft, sondern an vielköpfigen Bünden, nicht am Gottes-Welt-Reich, sondern am völkischen Staat. Selb zu ihm hin behauptet sie nur, sie sei der Weg, führt ihn aber nicht; zeigt nicht, wie vom Männerbund, seiner Führer- und Gefolgschaft, es geht in die Gemeinschaft mit den anderen Volk-Baugruppen, insbesondere der mann-weiblichen Zellgruppe der Familie. Noch überhaupt, wie über Corps-Geist und Mann-Zucht es weiter geht in Volk- und Staatheit, die doch wesentlich andersartige Gesinnung-Gemeinschaft. Es wäre nicht schlimm, wenn hier geheimnisvoll zusammenlebiges Gebild verschiedenster Ursprünge und Flächen vereinfältigt würde: aus einer Komponente erklärt, wie denn diese Erotik ihren Eros zuweilen erklärt als sublimierten Geschlecht-Trieb, Inbrunst der Brunst. Solche Plattheit würde niemanden hinreißen. Aber diese Gesellschaft-Lehre, die zur Entscheidung aufruft, zum Neubau des Staats, und nicht ins Leere aufruft, sondern persönliche Führerschaft und Gefolgschaft entbietet, verführt dadurch Volk, daß sie ihre Plattheit mit Tiefblick durchbricht, der die Hinter-, Unter- und Übergründe nicht flächt, aber verzerrt; durch Schielen durchkreuzt sie auch ihr Tiefen-Einschätz-Vermögen. Alles, was sie über ihre Natur-Erkenntnis aufbaut, sind schielende Worte, um so schlimmer berückend, als sie Heiliges schiefen: all die geist-halbvollen Worte vom Sinn der Sexualität, vom Helden, Adel und Bund, von den Königen und dem bürgerlichen Typus, von der Wandlung der Welt und dem Führer-Beruf. Um dieses unerhörten Wortes „Führer-Beruf" willen – das in tausenden junger Freundschaft-bedürftiger Herzen gezündet hat, die sich nun den Wortführern uneigen hinterherwerfen: in lodernde Unklarheit, die ihr Bestes verzehrt, ihr Wahres verfälschend – sei gewarnt hier vor der Anmaßung zur Führerschaft, vor der Begeisterung zu Gefolgschaft, und festgestellt, daß den Menschen *unsrer* Menschlichkeit Führerschaft fernliegt. Wäre Shakespeare, wenn einer, nicht berufen gewesen zum Führer über den jüngeren Freund? Aber nie sieht er Freundschaft als Nachzug, immer als Ring, demütigen Glück-Danks, nicht hochmütigen Glück-Bringens. Bei allem Hochgefühl, daß er zu Unsterblichkeit

führt, bei aller überlegenen Einsicht in die vielen Gebrechen des Geliebten, bei aller tatsächlichen Führerschaft, bei allem Bewußtsein der Tatsache, hat er nie dazu den Willen, nie den Genuß, sich als Führer zu spiegeln. Auch nicht umwegs im Mittel der Allgemeinerung; mit keinem Wort von Helden, von Adel, wärmt Shakespeare sich das Herz. Viel zu ehrlich fühlt Shakespeare tiefst die Verlassenheit der Seele, seiner und jeder – diese protestantische Verlassenheit, wie wir sie nennen –, und ist schon beseligt, wenn Freundschaft sie durchbricht; nicht einmal als Versuchung kommt ihm der Gedanke, zum Priester einer Gemeinde berufen zu sein. Es gehört zu den Aufgeblasenheiten unsrer Zeit, die gegenwärtige Not überspringen zu wollen und gleich einer weiteren Abhilfe zu bringen. In Worten, die also letzten Ends den Willen enthalten, daß Hilfe nicht sein soll; die das Haus vom Dach baun, damit kein Grund gelegt wird. Bei aller Ehrerbietung gegen die Gutgläubigkeit und reine Überzeugung derer, die Führerschaft predigen, muß ihnen gesagt werden, daß sie sich einer Losung erdreisten, die bei ihnen Lästerung ist. Denn Führerschaft ist Priesterschaft, und was diese sei, davon sagt das Königliche, Heldische, Männliche nur einen Zug – als der, allein genommen, sogar das Widerspiel sagt –; seitdem Christus in Gethsemane rang, kann über den anderen Wesen-Zug kein Zweifel mehr sein. Führerschaft ist Altardienst, Opferdienst, und nicht im tragischen Opfer, darin der sich Opfernde sich im Geiste Held bleibt, sondern in dem Verschlungenwerden von Hölle des Todes, darin auch geistige Selb-Behauptung erlischt. Führerschaft ist Messianität und, bis diese da ist, prophetischer Vordienst. So hat Plato, so Pythagoras Führerdienst getan – um Beispiele aus den Hellenen zu nehmen, da solche aus Israel den Jung-Heiden nicht genehm sind –: im Bann von Religion, der stets ihnen ihre Worte wieder ausgelöscht hat, also daß sie keine Losungen ausgaben, sondern harrten im Schweigen oder wechselten das Wort, je das vorige opfernd. So haben ihre Schulen bestanden, religiös, Klöster des Suchens nach mehr Gottigkeit, die als Neu-Pythagoräer und Neu-Platoniker ihren Urgeist wiederfanden, und, indem sie sogar ihre Grundlehren opferten, ihre Gründer sozusagen, im priesterlichen Selb-Aufopfer-Dienste treu blieben. Immer weniger haben sie am Staate gebaut – der Adel-Klub des Pythagoras noch am meisten, Platos Akademie schon läßt herein, läßt heraus Aristokraten und Plebejer, Leibzüchtiger und Genüßler, Gelehrte und Gewaltmenschen, und seinen

Begriff vom Staat ändert Plato gegen einen niedrigeren nach dem Maßstab praktischer Freunde –; immer mehr einschwoll ihnen die Verantwortung, ja nicht zu früh die Türen der Wahrheit zu schließen; nichts von Seele, Staat, Welt aus- und abzuschließen. So wenig absprecherisch, so wenig klar, so dunkel war ihr Wort, so wenig heldisch-starkgeistig, aber eben darum auch nicht schein-klar irr-lichtend; unklar aus Zurückhaltung, nicht aus Vorgreiflichkeit . . .

* — * — *

Als die Wunderblüte am Baume der Menschheit aufbrach, die Kirche, und in Metamorphose der Pflanze Wurzel-, Stengel-, Blatt-Formen in die der Liebe umtrieb, anbrach das Gottesreich im Menschenbereich, indem es die Geltung der bisherigen Reiche abbrach. Der bisherigen Menschen-Reiche; das Um-Reich der Natur bezog Gottes Reich noch nicht ein; ergriff es die Vergänglichkeit nicht, schon die Ungerechtigkeit, die die Gerechtigkeit ist. Auf Gerechtigkeit waren die Staaten gebaut, die Menschen-Gemeinschaften obersten Grads; auf Gesetz; und Gesetz besagt Souveränität, Autorität. Im gesunkensten Fall die der Majorität. Das Evangelium der Kirche wirft in Freundschaft das um; Freundschaft proklamiert Gleichheit, Freiheit also, von Untertänigkeit nämlich, nicht von Bindung. Aber auch nicht die Freiheit und Gleichheit des Schwarms, des losen Entzückens, sondern die des Einsehns in alle Ärge. Keiner in der Gemeinde, der dank der Gnade nicht selig! keiner, der dank der Gnade sich nicht strafen lassen muß! Um Ungerechtigkeit. Nicht den Gerechten, den Ungerechten kommt das Heiltum der Freundschaft. Beiderseits. Die Gleichheit in Ungerechtigkeit ist die Gerechtigkeit der Freundschaft. Der Freund, der sich straft, nicht genug Freund zu sein, darf den andern Freund um eben dies strafen; von ihm kann der andre, um eben dies gestraft zu werden, sich gefallen lassen. Denn nie wird der Freund ihn weiter strafen, als Freundschaft ihn treibt Strafe entgegenzunehmen. Als sie ihn treibt, sich selb gebeichtet zu bekommen. Hier steht die Buße im Nehmen und Geben . . . Was Freundeszucht zu bekennen hat, mag nach Umfang noch beschränkt sein; wiewohl nichts hindert, daß zwischen Freunden sich beichten Sünden nicht nur wider einander und wider Freundschaft; ebensowohl auch wider Andere, auf jeglichem Gebiet. Aber seien es nur die erstern – der Seelengrund ist gelegt, auf dem Freie sich lassen zur Rechenschaft ziehn; und die Rechenschaft richtet sich

ins innerste Herz. Denn gerichtet wird nicht dies oder das, sondern die innerste Richtung; auch nicht, in protestantischer Trägheit des Glaubens, wird bekannt ein Dasein der Sünde, eine böse, in Sünde gefallene, Natur; nein, evangelischen Werks, wird der Blick und der Schritt vom Dasein aufs Vorankommen gelenkt, auf die Auswirkung der Gnade, daß Freundschaft in uns kam. Ziel-sicher, obgleich Zieles unbewußt, macht Freundes-Beicht an Menschlichkeit wachsen.

Damit klassiert sie die Sünden zurecht: sie melden sich zum Bekennen gemäß dem Wachstum zum Menschen. Nicht Sünden gegen Gebote – gegen Menschen drücken hier. Nicht gegen alle oder ferne oder beliebige Menschen, sondern, in wahrer Nächsten-Liebe, die gegen den Nächsten, den Freund. Sicherer Ausgangspunkt der Gewissen-Bereinigung ist gesetzt; um den als Mittelpunkt sich auch ein Weltkreis ziehn mag. Wie Gnade, ist Sünde gegen Gnade Besonderung; Gnade richtet Sünde als gerichtet vorab nicht gegen Allgemeinheit, nicht gegen Gott; wie Systematiker wähnen. Im Ausgangspunkt entfällt damit alle Gesetzlichkeit des Gewissens, auto- wie hetero-nome: protestantischen selb sich gesetzgeberischen Gewissens, katholischen kirchlicher Setzung absoluter Gebote. Denn in der Ernötigung, aus Freundschaft in Beicht zu richten, sich wie den Freund, ist der Gegenstand, die Schuld, von selb gegeben. Geist, heiliger, richtet hier Idee-Schau ins Wort. Und den Tat-Gegensatz gegen die Idee. Wo aber das unmittelbare Gefühl der Richtlinie aussetzt unter den Freunden, einsetzt ihre Aufgabe, diese Linie zu finden: Gesetz wird anerkannt; was Gesetz sei, gesucht. Und doch nicht, wie protestantische Suche der haltlosen Seele, ohne Weg, ohne Fährte; denn jeder mitbringt sein ihm gewohntes Gesetz, das seines Gewissens, seiner Kirche, oder welches sonst; nicht aus Bankerott an Gesetz, sondern in Gesetzes Anerkennung ja suchen die Freunde; versuchen sich untereinander, ringen Gesetz an Gesetz; die objektiven Maßstäbe der Menschheit, ja die subjektiven der Einzelgewissen, werden hier zusammengebracht, ihre Probe zu bestehn. Nation und Konfession werden je aus Trennung vereinend, die heut je aus Vereinung trennende sind. Die Kirche der Freundschaft hält jeden Freund in seiner Nation, seiner Konfession; in diesem Sinn ist sie nicht über-nationell, über-konfessionell. Aber in dem anderen, nicht entleerenden, sondern durchdringenden: daß aus allen Lagern sie Personen als Kämpfer für deren Grundsätze, ja diese Grundsätze in Person,

so heranzieht, daß der Kampf in der Gnade der Freundschaft mit dem Siegbewußtsein geführt werden darf – gestritten oder aber, wenn keine Entscheidung zu erreichen, einstweilen abgebrochen werden darf –, daß er niemals Feindschaft, nein, nur immer ringendere Freundschaft erzeugt. Die den Einen in den Andern immer tiefer einzeugt, sein Gesetz und das dessen stets lauterer gebiert und die also geläuterten, vielleicht um so schärfer geschiedenen (denn nichts liegt der Freundschaft ferner, als Kanten zu verwischen) in den Glauben weist, ein Organismus zu sein, vielmehr werden zu wollen, dessen Gesamtgesetz Einheit bei vieler Trennung der Glieder. Ja selb wenn der Kirchengläubige, der Jude z. B. oder der Katholik, sein Gesetz nicht als gliedhaft, sondern ganzhaft muß behaupten, als das Gesetz schlechthin, tut er es in Freundschaft mit dem anders Gesetzlichen z. B. Protestanten nur so, daß er nicht Unterwerfung verlangt, nicht autoritäre Belehrung erteilt, sondern sein Wissen in Güte austeilt. Wobei dann ständig er an sich selb bemerkt, ob, was er austeilt, diese Güte verträgt und in sich selber Freundschaftlichkeit trägt. Andernfalls er es in sich, in eigne Prüfung, zurücknehmen wird. So, was sonst Zank und Krieg hervorrief, Politik und Religion, wird befreundendes Band: zu bereden, zu beschweigen, sich näher zu tun. Wird Aufgabe in dem Freundes-Verein, da im heut üblichen Verein sozialer Zwecke die Satzung grade diese wichtigsten Gebiete der Unterhaltung zu verbieten pflegt: Todeszeichen der Gleichgültigkeit, solch kastrierendes Verbot! Wird Aufgabe, da in heutiger Partei Politik und Religion bloß Voraussetzung ist: Leben-Gemeinschaft verwuchernd, nicht neu-gewinnend.

Kein Leben-Gebiet, auf dem Freundschaft nicht Widersprüche bespräche! keins doch, das ihr aufgedrängt werden könnte. Shakespeares Freundschaft behandelt nicht Politik und Religion. Aber immer aufdrängt Freundschaft Zusammenkampf als Aufgabe. Auseinander-Setzung als ineinander. Weswegen das Wort ihre Wesenform ist. Damit sehn wir wieder von neuer Seite in den Unterschied von Liebe und Freundschaft. Liebe ist Vereinigung zu stummer Tat, sei es des Mitleids, sei es der gemeinsamen Lust; als Caritas, als geschlechtliche Liebe. Wenn Freundschaft hier eindringt, so macht sie die Tat zum Gegenstande des Worts – der Verantwortung, die keine nur innere mehr ist, sondern Äußerung, Beicht, zwischen Täter und Betanem; Erhebung der Tat aus Täterei in Gesetz. In Idee im Zusammenhang geistiger Richte. Wie von Kirche und

Staat, mag von Ehe z. B. ausgehende Freundschaft deren Schrecknisse der Geschiedenheit, die in überwältigender Tat nur um so schrecklicher scheiden, aus der Stummheit erlösen, und den Sinn, das Gesetz, das Lust und Askese regiert, zwischen den Gatten zur Aussprache bringen, im Wort versöhnend, was tätlich brutal ...

* * *

Freundschaft schafft Priestertum. Solche, die gemeinsames Gesetz hat gefunden. Priestertum schafft Allgemeinheit der Beicht. Allgemeine Beicht grundlegt allgemeine Kirche. Allgemeine Kirche versöhnt beichtend die Welt.

Freundschaft unter Freunden bleibt Zwei-Einsamkeit. Auch wenn sie über Privatsünden Volksünden beichten. Wenn heut Freunde international je ihres Volks Schuld am sogenannten Weltkrieg sich bekennen, wächst daraus kein Bekenntnis des Volks, wie auch die Zahl der Freunde anwachse. Da immerhin nur Einzelne Freund sind. Anderseits: welche Roheit, welcher Unsinn, von der staatlichen Vertretung eines Volks ein Schuldbekenntnis zu fordern; man kann ja nicht einmal ein Gedicht von ihr verlangen; sie ist durchaus unmündig für oberes Wort. Und doch muß es heraus, das qualvolle Geständnis, wie unrecht wir getan, und wenn wir es verdrücken, drücken wir das Leben in uns tot. Aber es muß aus allen Völkern heraus, wie sehr auch das eine – oder vielleicht in wahrer Reue von sich aus ein jedes – sich hauptschuldig an diesem Greuel bekennen muß. O wie drängt es mich, anzunehmen, der Leser sei mein Freund und ihm, dem Freund-Leser, nicht einem Areopag, in sein Herz meines Volks Schuld als meine zu bekennen (denn wer für sein Volk spricht, trägt auch die Verantwortung für sein Volk: dafür, daß er nicht vorher ihm der Fürsprecher gewesen, dessen Wort dem Volk die gräßliche Tat erspart hätte). Aber wenn ich mein Volk durch mich hauptschuldig bekenne, so tretet auch ihr auf, Freund-Leser aus anderen Völkern, und erleichtert auch euer Herz, oder laßt euch von mir strafen über unerwidernde Verstocktheit. Doch dann sind wir von neuem in dem ekelen Zwist, wo jeder Bedingungen seiner Einräumung stellt; wo über Vorwürfen der Verstockung das Geständnis erlischt. Freundschaft begründet sich nicht durch ein Buch, nicht geistig nur, sie ist leibliche Liebe. Leiblich ist kein Einzelner Vertreter des Volks. Auch keine mittlere Verbindung darf sprechen, außer für ihren begrenzten Kreis. Selb wenn sie,

wie die heutigen Teilkirchen, oder die Gesellschaft der Freunde, Quäker genannt, oder Freimaurer und andere Orden in sich auf Freundschaft, wenigstens ursprünglich, beruht. Weltschuldbekenntnis der Vielstimmigkeit, drin jedes Instrument all seine verborgenen Töne ausgibt, all seine Dissonanzen mit den andern ausklagt, also daß jeder Mensch einzeln sich klagt, jeder seinen Part, unabhängig vom andern, und, welches Instrument tiefere Klagtöne hat, dieses um so mehr als das flachere an Ton – Geige und Cello mehr als Oboe und Horn –: diese Sinfonie, die in Harmonie scheidet, spielt sich nicht denn aus Freundschaft, die priesterlich ist.

Priestertum setzt Scheidung der Menschen voraus. Steht gegen Laientum über. Hie Beichtiger, Beichtväter, da Beichtende, Beichtkinder; Kleros – Laos. Allgemeines Priestertum eignet der Gemeine im ganzen; jedem Einzelglied zugeschrieben, hebt es mit Beicht Kirche auf. Aber nichts hat diese Scheidung mit der hochmütigen zu tun, in der sich Geistige gegen Volk absetzen, oder Adel gegen Knechtische, oder Blut gegen Blut, Rasse gegen Rasse, oder Auserwählte gegen Berufene, Berufene gegen Verdammte, oder sonstwie Prima- gegen Sekunda-Menschen. Deren Scheidung geht von den Oberen aus. Sie ist kriegerisch, feindlich. Weswegen sie auf den Staat herauskommt, auf unterordnenden Befehl. Auch wenn sie, wie in Platons Politie, sich so philosophisch aufzieht, daß nicht die Krieger, sondern die Philosophen die Könige des Staats, ja, wie in des Pythagoras' Männer-Treu-Bund, religiös sich aufzieht, wird ihr Staat Kirchenstaat nur, gladius spiritualis, der den gladius materialis regiert. Nicht anders im brahmanischen kastenstaatlichen Indien. Aber wie dürften, die der Freundschaft Gnade geschmeckt, der Herrschaft sich anmaßen? wie zerschellt ihre Gerechtigkeit an der Unfreundlichkeit! Umgekehrt: von unten her muß Priestertum verlangt werden und Freundlichkeit muß es sein, die es gewährt. Dessen haben wir in der Geschichte der christlichen Kirche einen Vorgang.

Die antike Gesellschaft brach mit ihrem Glauben zusammen. Das Gesetz der Sterne, der Götter, der Landesgewohnheiten fiel hin. Religionen noch Philosophien nicht wußten zu halten. In Sintflut der Mischung der Meinungen ertrank was als feste Regel die Menschen geführt. Junge Völker einbrachen in den zersetzenden Sud; ihre einfältigen Treu-Begriffe zerbrachen im Nu. Auch das Christentum, als neue Philosophie, brachte nicht Boden unter die Füße; seine Dogmatik brachte wohl jen-

seitigen Trost, seine Ethik aber nicht diesseitigen Halt. Denn die Losung der Liebe versagte bei der Menge, erwies sich unfähig, als die Kirche allgemein ward. Das Abendland sank in Wust von Barbarei, ja das Morgenland, das christliche, auch. Da hat das Mönchtum die Kirche gerettet, und mit ihr die Kultur. Wie das?

Erwachsen aus Buße der einsamen Gewissen – protestantischer Selb-Pflichtsetzung zu vergleichen – fand es Ansatz zu Katholizismus in Klosterfreundschaft. Wagen wir, den Sinn des Mönchtums so zu deuten! Es ist ja das bekennende Wort, das sie sammelt, diese Rückzöglinge aus der Stadt, d. i. dem Staat, und Einzöglinge in die Wüste, in die Tiefe des Selb. Viel zu sehr haben wir uns in die falsche Meinung gewöhnt, ihre Buße als dürren Welt-Wegwurf zu sehn. Die Reinigung von den Lüsten war nicht schmutzige Askese – im Urland des Mönchtums, in Ägypten, nicht, und nicht so im leuchtendsten Vorland, Kleinasien, in der Führung der drei großen Kappadokier; erst im östlichen Syrien finden sich fakirhaft stumme Säulenheilige. Das hellenische, ägyptische, lateinische Mönchtum zieht mit der Bildung, mit dem Buch in die Einsiedelei, trägt in und mit sich den geistigen Kampf um das Gesetz, um das was gilt, ist von vornherein auf Regel zugeschnitten. In diesem Ringen vereinigen sich die Einsiedler zum gemeinsamen Leben: zu Zucht-Genossenschaft Halt-gebenden Worts. Sie sind die Träger des wahren Bekenntnisses, und dem Staatspriestertum vorwerfen sie, das philosophische Bekenntnis zur Gottheit durch Mangel eignen Sünden-Bekenntnisses und -Erkenntnisses entsalzt zu haben zum Spei-Ekel der Welt. Großer Kirchenführer Weisheit – des Athanasius, Basilius, Hieronymus, Ambrosius, Augustinus u. a. – auffing den Vorwurf dahin, daß er nicht Priester-Verwurf ward, und lud das Mönchtum in das Priestertum ein, indem er das Priestertum in Mönchtum verwandelte. Ein vielhundertjähriger Prozeß, als dessen Abschluß man ansehn mag die Durchführung des Priester-Zölibats in der cluniacensischen Reform durch Hildebrand, den Papst Gregor VII., der Mönch in Cluny gewesen. Auch heut ist der katholische Klerus bruderschaftliches Gebild: ein Männerbund ausgeglichener Freundschaft, geeinigt nicht nur durch Kollegialität, sondern vielmehr durch die gleiche Pflanzenschul-Erziehung des doppelten Bekennens und den Geist der Freundlichkeit, der dessen Frucht. Derartigen Klerus wählten sich zu Priestern nach der Völkerwanderung die Massen, die

zügellos geschleudert zwischen Intellektualität und Trieb alle Sitte verfallen sahn. Sonderlich die Barbaren, die ins römische Reich der Kultur aufgenommenen, eingedrungenen, einbegehrenden: nacheinander die Kelten, Germanen und Slawen, deren Wildheit gezähmt war nur durch sittliche Treue, deren geistige Kraft dem Misch-Gift der Zivilisation nicht widerstand, deren Treue so zu Treulosigkeit schwand, daß sie ihrer Selb-Auflösung entgegensahen (man denke an die Scheußlichkeit der Merovingischen Zeit!), – sie fanden Halt in der Kirche, nur weil sie ihnen das Priestertum der Freundschaft darbot; eine Freundes-Bund-Schicht über verwahrlosender allgemeiner Feindseligkeit. Hier konnten die Verrohten zur Beicht niederknien; die sie ihnen abhörten, hatten sich selb so verhört und kraft dieser Demut ihre Überlegenheit gewonnen. Die sie nicht für sich halten, sondern mitteilen wollten. Mit der sie sich nicht überheben wollten. Weshalb, im Abendland, zu dem Worte der Zucht das des Werks trat: die Arbeit mit Spaten und Karst; nicht um für sich selb das Fleisch abzutöten, sondern um der Bauervölker willen, ihnen erbaulich zu sein. Und blieb doch das Buch in den Klöstern in Rechten. Kloster-Christentum ist's, das die jungen Völker ergriff: die irisch-skotischen, britischen, fränkisch-gallischen, deutschen. Mit helfendem Missions-Trieb. Hier fanden diese Menschen stumm-tödlicher Gewalt (von der Sonett 107, 12 mit Schauder spricht) oder des vergewaltigenden Zauber-Befehl-Worts das lösende, betende, festigende Wort des Bekenntnisses, wenngleich zunächst noch nicht untereinander. Aber ins Herz der freundlichen Priester-Bekenner. Zwei Stufen der Freundschaft absetzen sich: der Gleichen, Oberen – der Unteren, zu Vergleichenden. Die sich den Oberen, Ausgeglichenen anheften, nicht nur um unter sich, den Zerklüfteten, sondern auch um mit den Oberen ausgeglichen zu werden. In fürbittender Geduld, ja sich selb an die Roheit nicht verlierend zwar, aber gefällig anbiegend, wahrnimmt Klerus Herrschaft zu aufziehender Freundschaft, andauernde Vaterschaft für reifendes Kind. Er stolzt sich nicht ab als Brahmanen-Kaste; Bettel-Mönche werden die Volk-Mission-Prediger; immer mehr rekrutiert sich der Klerus aus dem niedrigem Volk.

* * *

Hat einmal je Freundschaft weltgeschichtliche Aufgabe gelöst und über einen Bruch der Menschheit getragen, so ansagt sie uns Heutigen unsre zu lösende Aufgabe. Aber hat denn Priesterfreundschaft die Auf-

gabe gelöst? Ist nicht der Strudel heutiger Gesellschaft ein brüllendes Nein!? Hat die Erziehung der Kirche irgend etwas genutzt? Sieht es in katholischer Fabrik besser aus als in akatholischer? stehen Arbeiter und Unternehmer hier freundlicher zusammen? treibt katholische Finanz weniger Wucher-Wirtschaft? morden sich katholische Völker weniger untereinander? eingesegnet jedes Mordscharen von seiner Priesterschaft? Ist es nicht töricht, lästerlich sogar, von katholischer Fabrik, katholischer Wirtschaft, katholischem Volk auch nur zu sprechen? oder von christlichem überhaupt! Stehn wir nicht ganz so im Verfall unsrer Welt, wie Antike einst in ihrem? Oder ist das genügender Abweis solchen Einwands: durchgerettet ist doch der Antike Wert, ihre Humanität, ihres Geists Werke voll ihres Geists Adel, durch die Kirchen-Arbeit der Klöster!–? Aber was ist dieser Wert, wenn er für die Praxis nichts wert, sondern er bleibt Ideal? Ideal gar für immer wenigere! Nein, unsre Antwort muß bußfertiger gehn, muß auch hier eine Kläglichkeit beichten, und darf dann kühner auf Freundschaft bestehn.

Noch nicht genug Freundschaft war die der Kirche; an ihrer Schwäche erlahmte sie. Wollte nicht Leibes Freundschaft auch sein. Mußte darum Leibleben der Völkerwelt gar verfehlen.

Freundschaft nannte ich den Zusammenschluß der Cönobiten. Aber wie ganz andere, als unsere Shakespearesche Freundschaft, die vor des Freundesleibs Schönheit betet! Dafür freilich Gemeinschaft des Geists nicht in acht nimmt. Ihr Gedicht zwar sendend dem Freund, aber an der Dichtarbeit nimmt er nicht Teil. Umgekehrt die Mönche: am Dienste des Worts, am Gebet, am Ringen ums Bekenntnis, um das Finden des verbindenden Gesetzes, finden sie sich; den Leib nehmen sie nicht in acht. Die Linie der Freundschaft zieht sich von zwei Seiten her; von keiner ist sie zu End ausgezogen; die Züge haben sich in Mitte noch nicht getroffen; das Wort ist noch nicht Fleisch geworden in Menschengemeinschaft. Das aber ist seine messianische Sende, die wir heut einsehn. Von der pneumatischen aus sehen wir heut die sarkische Linie der Freundschaft, wenn auch geschieden durch eine Kluft, dennoch auf sie zukommend. Wir begreifen die notwendige Schwäche bloß pneumatischer Freundschaft. Sie ist dünner, intellektualer und, soweit sie ins Leibleben vorstößt, empirisch-genügsamer, das Ideal hier nicht suchend. Die andre ist dicker, affektiver und, soweit sie ins Geistleben vorstößt, ebenso ge-

nügsamer. Auf dem Feld der Geschichte rückt bald die eine, bald die andere vor. Für diejenige Zeitspanne, die wir rückwärts von heut zum Anlauf bedürfen, uns vorwärts zu schwingen, sehen wir erst über die sarkische die pneumatische im Vorschritt, so stark, daß sie sich als Gegenzug, überwindenden, sieht: vom Bannstrahl getroffen, versinkt dem Auge der frühchristlichen Zeit in Sündennacht die Männer-Knaben-Liebe antiker Freundschaft, ihre Gymnasien, plastische Nacktheit, Körperlichkeit. Ein Schauder des Abscheus warf dieses all ab. Wir vermögen den Grund einzusehn: er heißt Eros; Freundschaft und Liebe liegt in ihm vermengt; das Wort der Freundschaft hat sich noch nicht bereinigt vom geschlechtlichen Zauber; Geschlecht-Tat spricht noch und Freundschaft-Wort spricht falsch; die Stufen liegen noch ineinander geschoben. Da wirft in heftigster seelischer Krise ein neuer Äon, entwickelnd, sie auseinander; aber jetzt vorkommt reines Wort sich als Schmetterling und flüchtet vor der Raupe, in deren Puppe es lag; nur bekennendes Gebet-Wort darf fortan vereinen. Aber unter diesem asketischen Schutz gewinnt die unwortend-geschlechtliche Liebe, die auf die Geschlecht-Tat von Natur angewiesene zwischen Mann und Weib, ihren richtigen Ort; das von der antiken Freundschaft verdrängte Weib gewinnt wieder Seele, und der Bund mit ihm wird wieder adlig und rein. Indem zugleich das Gewissen festhält – in Marien-Verehrung –, daß Liebe, geschlechtliche, wie rein an ihrem Platz, das Weib nicht erschöpft, das in der Gebet-Welt des Geists auch Platz finden muß. So werden Ehe und Priestertum, das mönchisch-ehelos, beide Sakrament. Aber über der Heiligung der Liebe verliert die Wort-Freundschaft Kraft; die einseitige bekommt ihr Gebiet eingeengt; ihr Wort versagt für die sich hebende Natur; ihr sagt sein Geist nichts; die Welt überwächst die Geist-Spröde des Mönchtums. Längst war mit der Verbreiterung der Kirche die Innigkeit der priesterlichen Mönch-Freundschaft verflacht – die so heiß einst gewesen unter Basilius und seinen beiden Gregoren! – das gemeinsame Ringen um das wahre Gesetz hatte sich schulmäßig abgesetzt, nahm vorlieb mit dem Ergebnis, repetierte, kommentierte; an Glut so verarmend, wie Naturliebe reich daran ward. Da geschah ein neuer Einbruch in den Äon. Die Freundschaft vorrückte jäh auf der anderen Linie. Gebetwort gewann Fleisches Leidenschaft-Kraft.

Denn ein Einbruch war's der sich in Renaissance vollzog: eine Flut

leiblicher Freundschaft änderte geistig die Zeit. Das ist ja keine Mode, das ist ein Seelen-Ausschrei: dies Entzücken der Renaissance an der Schönheit des Freunds; dies Über-alles-Stellen des Entzückens der Freundschaft! Aber mit nichten ist nun des Schmetterlings Flug im Widerspiel zur Raupe zurückgekehrt, und die antike Freundschaft in Christenheit eingebrochen. Die Schleusentore der Flut halten das Errungene fest: Luther und Shakespeare das rein betende Wort. Luther, der, Mönch, die Nonne heiratete, ist's, der das Wort des Gesetzes den Mönch-Priestern entriß und als Evangelium den Laien hingab. Shakespeare, der Laie, der Freundes Schönheit anbetet, antastet sie nicht, sondern schenkt sie ins Dichtwort. Sie widerstehen dem schwärmerischen Zug, Freundschaft und Liebe wieder zu mischen. Kein größerer Feind wider sinnlichende Mystik als Luther. Kein größerer Feind von Freunds Hätschelei als Shakespeare. Jeder von beiden kennt rein sein Thema. Luther hebt Weibs-Liebe ins Glaubens-Wort, anbetend die Schöpfer-Gnade, die auch Fleisch-Liebe darreicht. Shakespeare anbetend vor dem Freund als Geschöpf, dessen Fleisch er bedichtend in Wort-Leib umwandelt. Das Gesetz freilich haben beide geopfert; ihr Evangelium auch ist einseitig nur; sie auf ihrer Linie auch haben verfehlt, was die Priester-Mönche auf ihrer andern: diese, sich geistig in Allgemeinheit verlierend; jene, über Individual-Gnade nie Allgemeinheit erreichend. Und so bricht Priestertum mit ihnen ab. Mönch-Priestertum. Mönchische Freundschaft wird sauer in Welt. Welt will auch ihren Leib geliebt haben; in jener Liebe, die nicht nur Tat, die auch Wort, und die im Wort Fleisch hebt über Fleisch durch die Freundschaft. Kirche wird geistiger Schatten nur der hellen Erd-Liebe. Aber deren undurchschattete Helle tut weh; von Gemeinschaft des Ringens um Regel ungehemmt ausflutend verflacht sie in Farblosigkeit, verbrennt sie die Erde. Den Völkern ist die Erziehung genommen: Obere sind nicht Schicht, nicht Bund mehr; Wort-Führen gilt zuständig jetzt Allen und Keinem oder Befehligern des Worts. Wer am neuen, obernden, Wort nun noch arbeitet, steht seelen-einsam wie der Mönch der Thebais, eh Regel-Suche diesen in Freundschaft einband. Derweil die Welt wird immer weniger Kirche und immer mehr Staat der Gewalttätigkeit.

EDUARD STRAUSS

FRANZISKUS

1. Die Elemente

Wer saget denn ihr, daß ich sei? So fragt Jesus von Nazareth seine Jünger. Und wie Simon Kephas bar Jona ihm antwortet: Du bist der Messias – da segnet er ihn bei seinem Vaternamen und weiht seinen Zunamen zu einem Amt: Du heißest „Fels" und auf diesem Felsen will ich meine Gemeinde gründen.

In die Welt der Völker, in ihre Zeiten und Räume, fällt dies Wort unmittelbarer Reichsgewißheit; in dieser Welt muß die Gemeinde sich einrichten. Auf das Kommen des Reichs wartend und selber des himmlischen Reichs Wärterin, nimmt sie ihr irdisches Teil an aller Folge der Zeiten, an aller Richtung des Raums: an der Geschichte. Sie wirkt im wirklichen Geschehen mit und wartet der Tage und Jahre; sie waltet unter Menschen und breitet sich über Länder und Erdteile. Es erhebt sich die Frage: wo ragt nun jener Fels? Sie beantwortet sich im geschichtlichen Raum der Welt. –

Vom Osten nimmt das Christentum seinen Ausgang; es verläßt ihn nicht und es verliert ihn auch nicht, da Paulus, der Herold, und Petrus, der Gründer, nach Westen ziehen. Byzanz und Rom, Wahrzeichen von Weltreich, Herrschaft und richterlicher Gewalt, sind die neuen Mittelpunkte, von denen aus die christlichen Boten auf den Straßen heidnischer Vorgänger in die Welt eilen. Rom aber, die ewige, nicht Jerusalem, die heilige Stadt, wird der beiden Apostelfürsten gemeinsames Grab; über ihm erbauen die Nachfolger Petri dem Strom paulinischer Bekehrung Quellfassung und Ufermauer. Dort wird aus der glaubenden Gemeinde die herrschende Kirche Europas; in langem Zwiespalt, aus Gedanken und Satzungen der Tertullianus, Calixtus, Cyprianus wächst der Glaubenssatz: die römischen Bischöfe sind in ununterbrochener Reihe die Nachfolger auf dem Stuhle des Petrus, Tradition sichert die Lehre, ewige Idee der Gemeinde empfängt in der Weihe ihres Oberhaupts Gestalt. Nach Augustin steht der apostolische Charakter der römischen Kirche fest; sie ist die katholische, die eine, über die ganze Erde hin allgemeine – von ihr, der Mutter aller Gemeinden, hat Christus in jenem Worte gesprochen. Tu es Petrus – so klingt es dem Doppeltgekrönten aus dem Chor der Priester entgegen, wenn er seinen Thron besteigt; der eingesetzte

Papst empfängt „die Krone des Reichs aus Gottes, das Diadem der Herrschaft aus Petri Hand" und waltet als Hirte der christlichen Völker.

Dem neuen Licht entgegen toben Gewitterwolken; die Völkerwanderungen umstürmen die sieben Hügel der Stadt, von der einst die erobernden Legionen auszogen und in der jetzt der Beherrscher eines anderen Reichs seinen Thron festigen soll. Auf den Trümmeräckern des alten Landes erhebt sich nur langsam, barbarisch-schwer, neues Gebilde. Im Unfrieden der Zeiten ist die Kirche, eine Gottesburg, einzige Stätte und Wahrerin friedlichen Lebens und in ihren Mauern lebt als Erbe griechisches Weltdenken und römischer Staatswille, christlich geworden, fort: der heiligen Idee Augustins gibt Gregor der Große die geweihte Gestalt. Der gewaltige Mönch schafft eine Hirtenregel, breitet den christlichen Glauben aus, beugt noch heidnisches Volk unter seinen Stab; auf die Gemeinschaft der Heiligen kommt es ihm an: er sammelt die Geschichten ihrer Wunder, verteilt ihre Reliquien und lehrt seine Priestermönche beten und singen – romanischer Formwille ist machtvoll in ihm. Der mönchischen Aussendung christlichen Geistes, die im Werk Gregors so stark ist, daß die Kirche ihn als einen ihrer vier großen Lehrer feiert, gelingt es, eine erste wirkliche europäische Ökumene zu schaffen, eine geistige Gemeinwelt, deren Stil von dem Kopf- und Handwerk der Klöster her das ganze Leben bis in seine kleinsten Äußerungen durchdringt. Der aus einem Chaos auftauchenden Schar junger Völker ist die Kulturkirche das sinngebende richtungweisende Organ; in ihr und ihrem römischen Bischof wird ihnen das Amt des christlichen Apostolats sichtbar: als Gemeinwaltung, nicht bloß als Bekehrung der Einzelseele.

Dieses Amt zeigt sich nun aber nicht als etwas, das natürlich im Strom vererbten Bluts oder wesentlich im Halten irdischfesten Besitzes, sondern geistig in der Übertragung von Wahl zu Wahl fortbesteht. Mystischer Gnadenakt soll die Berufung zum höchsten Amt sein; mystisch sind die beiden Substanzen der Kirche. Deren eine sind die Gnadenmittel; die Kirche hütet die sichtbaren Worte der Sakramente, deren Wohltat sie den Gläubigen zu spenden bereit ist, streng allerdings die beiden Räume voneinander scheidend, in denen aristokratisch-mönchisch und wissend die Priester amtieren und die Laienmassen knien. In der Zeitlichkeit wirkt sich der ewige Gegensatz aus zwischen dem „alten Gesetz" und dem, was im Christentum seine Stelle einnimmt, dem Sakrament, denn hier bindet

nicht Gottes Gesetz alle in Einheit. Aus Priestertum wird Priesterherrschaft und neben die mystische Gemeinschaft im Genuß der Sakramente tritt ein besonderes Recht, das innerhalb des priesterlichen Raums gilt und zugleich Ausdruck seines Imperiums in dieser Welt wird, das Kirchenrecht. Die zwei Schwerter, das geistliche der Kirche und das weltliche des Kaisers, sind über den Völkern geschwungen; sie kämpfen gemeinsam auf Erden, aber auch gegeneinander um diese Erde. Die Angst um das Amt, in der Gregor der Große starb, war sehr berechtigt: kaum neigt sich das erste Jahrtausend des Christentums seinem Ende zu, da ist auch schon seine Kirche, von den Karolingern belehnt, in allen Streit der weltlichen Geschichte verstrickt. Die andere mystische Substanz, durch die die Kirche eigentlich zur erhöhten Gemeinde wird, besteht in der Zahl der Erwählten, in ihren Heiligen. Aus der realen Substanz der Völker sind diese Bürger des Gottesstaates, den nach Augustins Lehre die Kirche endgültig darstellen soll, genommen; in ihnen tritt das christliche Reich Gottes den Reichen der Welt gegenüber; mit ihnen zusammen wartet die Kirche auf die verheißene Parusie, die Wiederkehr ihres Begründers, harrt der „mystische Leib Christi" seiner Verklärung.

Auch die getauften Völker harren auf das Kommen des Reichs; anders aber als das Warten der Kirche wird ihre Erwartung: denn zwischen ihrer naturhaften Art und dem geisthaften Wesen der Kirche besteht eine Spannung. Die Völker sind der strengen Geistgemeinschaft nicht gewachsen; ihrer Blutwirklichkeit wird die mystische Substanz der Kirche unfühlbar, dem Auge der Betenden weicht die höchste Gestalt in die Ferne unnahbaren Tronens; magisch wird ihnen das Sakrament, unlesbar die große Hieroglyphe des Crucifixus. In der Gefahrzone der Jahrtausendwende bricht in dem Gedächtnis der Völker die Erinnerung an die Weissagung vom Ende der Zeiten auf; trotzdem der große Kirchenvater das frevelhafte Nachrechnen gebannt hat, trotzdem die Kirche selbst diese Anmaßung der Zeitlichkeit nicht zulassen kann und darf, erhebt der Chiliasmus sein Haupt. Der Pulsschlag der Völker geht nicht synchron mit dem der Kirche; ihr Wunsch eilt im Fieber der Erwartung und in der Angst vor dem Weltgericht, das schon aus den Augen des strengen Christusbildes in den Apsiden der Dome blitzt. Das von ungeheurer Erregung durchwühlte Erdreich der Seelen ist bereit zur Aufnahme

wilder Saat, die nicht im geistgeordneten Garten der Kirche gehegt werden kann. Der Kirche erstehen aus der eigenen Welt alte Feinde in neuer Gestalt und gefährden, wie ehedem ihren Aufbau, so jetzt ihren Bestand. Es sind nicht mehr die Heiden, die entbrennen und im Zorn toben; es sind nicht nur Lehrende, die den Glaubenssatz anfechten und dem Urteil der Konzilien unterliegen können; es sind noch nicht die völlig sich lostrennenden Einzelnen, die in ihrer Ich-Freiheit sich aller Bindung entledigen. Die Kirche wird bestritten um der Kirche willen; Menschengemeinschaften suchen Heiligung außerhalb der Heiligengemeinschaft: das Phantom einer unsichtbaren Kirche reckt sich gegen die in der Zeit sichtbare auf und der christliche Ketzer bedroht die Einheit der christlichen Völkergemeinde.

Die Kirche ist dem Machtkampf hingegeben; unheilig ringt sie als Gewalt mit Gewalten um Wohnsitz und Geltung auf dieser Erde. Allzu willig hat sie das heidnische Machterbe des römischen Imperiums mitangetreten. Unheilig erscheinen im Menschlichen viele ihrer Diener; die mystische Wirkung der Ordination verhüllt den Laien nicht die Tatsache, daß Unwürdige die Würde des Amts bekleiden, daß der Ungeist des Simon Magus sich schachernd im heiligen Hause eingenistet hat. Da tönt in ihren Ohren jenes andere Wort, das Jesus gleich nach den Worten der Berufung zu demselben Petrus gesprochen hat: Weiche von mir – du bist mir ein Ärgernis; du denkst nicht, was Gott ansteht, sondern den Menschen! Den Gläubigen ist diese Kirche mit ihrem Wirken und Verwirktsein nicht das reine Bild einer vollkommenen, erlösten Welt; sie kann nicht mit ihren Völkern den Sabbat halten, der aus dem Gesetz alles Tuns aufwächst und die Werktagsreihe von Gottes Einer Schöpfung krönend vollendet. Was die Kirche den Sabbat der Sabbate nennt, bleibt Idee, und sie selber gerät in die malmende Doppelung von „dieser" und „jener" Welt. Die Paradoxie ihres Daseins – daß sie in Ewigkeit vorbestimmt und der Zeitlichkeit bestimmt ist, daß sie die Heilsmittel besitzt und des Heils harrt, daß sie Gottesstaat ist und irdischer Kirchenstaat sein muß – wird zur Gefahr schlechthin, zur Gefahr ihres unbedingten Lebens.

Von neuem Predigtwesen befeuert, wirkt sich der Glaubenseifer einer Laienfrömmigkeit aus; Bruderschaften bürgerlicher Art, vielfach beruflich gegliedert, treten neben die Mönchsorden. Seit, unterirdisch die

geistigen Bereiche der Zeit durchströmend, von Osten her alte, nach Augustin totgeglaubte Irrlehre mit dem Gedanken einer Scheidung der Welten nach Licht und Finsternis eingedrungen ist und der Donatistengeist sich in der Katharerbewegung manichäisch erneut hat, befehden unter mannigfachem Zeichen und Kampfruf die Scharen der Ketzer die bestehende Kirche. Von ihnen werden jene oft wohl ahnungslosen Laienverbände in den Kampf gegen die „Gemeinschaft der Finsternis" mit fortgerissen. Die Kirche ist genötigt, sich mit neuen Gesetzen zu wappnen und gegen ihre Feinde das Eingreifen der weltlichen Gewalt anzurufen. Und nicht sie allein gerät in Gefahr: wie sie selber nicht mehr nur ein geistiges Reich bildet, so sind auch die Bünde ihrer Widersacher nicht bloß um des himmlischen Heils willen erstanden; sie dringen aus dem Freiheitswillen der neuen städtischen Kommunen gegen alle Herrschaft vor und führen die Armen und Unterdrückten gegen die Herren der Erde. So müssen einen Arnold von Brescia Papst und Kaiser gemeinsam niederringen, denn dieser Schüler Abälards, des großen und gefährlich-kühnen Philosophen, greift zugleich den Besitz der Kirche und die weltliche Macht an, wird aus einem Gegner des verweltlichten Klerus zum Volkstribun der römischen Republik.

Der Wille der Kirche aber, immer wieder belebt von gregorianischem Mönchsgeist, ist nicht erschlafft: in den Kreuzzügen bindet er die Mächte Europas, die Fürsten und Ritter, zu einer großen Bewegung, der ein weltlicher und ein geistlicher Gedanke die Richtung nach Osten weist. Monarchisch ist die Idee der Ausbreitung der Ökumene gegen den Herrschaftsbereich der islamischen Völker: das alte römische Imperium im ganzen Umkreis des Mittelmeers soll wieder erstehen; mönchisch ist der Versuch christlicher Missionstätigkeit im Osten. In dem Verlangen der Kirche aber nach dem Besitz des heiligen Grabes ihres Stifters, als der höchsten Reliquie, liegt die Absicht vollkommener Ergänzung ihrer mystischen Substanz in der Sichtbarkeit: denn die Reliquie ist das sichtbar weiterwirkende Zeichen der Heiligen, sie ist dingliches Element der erlösten, vom Wunder erfüllten Welt der Kirche. Den Leib Christi besitzt sie als Reliquie nicht und kann den entrückten nicht besitzen; der ersteht verbindend in der Wandlung des Sakraments und ist, als Leib Christi, lebend im Dasein ihrer Gemeinschaft. Das wirkliche Blut als Reliquie kennt nur die Sage, die ihm den Gralstempel einer heilig-

vollkommenen mönchisch-ritterlichen Gemeinschaft baut: die Gralsritter sind die legendären Brüder der Kreuzritter, die der Kirche wenigstens das Zeugengut des Grabes, die heilige, aber leere Krypta ihres weiten Reliquiendoms gewinnen sollen. Und wenn dieser Dom vollendet wäre und aus seinen tausend Schreinen magische Wunderwirkung sich ergösse: er wäre doch nicht ganz und gar der Ort der Einung für Kirche und Völker. Die heiligen Dinge sprechen immer ihre eigene strenge und geweihte Sprache, nicht aber die der Völker, die von ihnen zuletzt nur wirre Zauberworte vernehmen können.

Die Kreuzzüge, Wallfahrten blutigster Gewalttätigkeit, erreichen keines ihrer Ziele für die Dauer; ein Beginn neuer christlicher Aussendung vom Ursprung, vom Osten her, können sie nicht sein. Auch von dem ihre Heerführer überragenden wortmächtigen Prediger Bernhard von Clairvaux geht keine Erneuerung aus; auch er ist ein Mönch, der sich und seine Sache vom Volk trennt und ihm aristokratisch-hohes und mystisch-fernes Bild bleibt. Mit dem Schild seines Geistes deckt er den schwachen Papst, an seiner Kraft zerbrechen Ketzer: Abälard, der Denker, und Arnold, der Führer; sein Wort tönt zur Kirche hin, nicht zu den Völkern. Sein Tun und seine Heiligkeit bleibt entrückt, hinter Bildwand und Lettner, wie alles, was an noch so ernstem und strengem Werk von den Mönchen von Cluny oder von Citeaux je getan wurde. In staunender Bewunderung, kaum im Innersten ergriffen und höchstens von der Gewalt der Buße erschreckt, heben die Menschen die Augen zu den Einsiedlern, den Weltflüchtigen, den wahren Bürgern des Himmelreichs.

Solchem Anachoretentum entwächst noch einmal, inmitten der Kreuzzugsmühen, der politischen Kämpfe, der Ketzergefahren, ein wahrhafter Prediger in der Wüste: jener kalabresische Abt Joachim, den seine Zeit und die Kirche als Propheten ehren. Der seltsame Mann empfängt schon in der Heimat, dem alten Großgriechenland, dann auf weiter Pilgerfahrt, den Geist des griechischen Ostens, christlich gesprochen: den Geist des Johannesevangeliums und der Apokalypse. Mit seiner Hilfe enthüllt er in neuer und großartiger Auslegung den Sinn der heiligen Schriften; diese Arbeit verbindet sich ihm mit der Zeit und ihrer Not und wird zur Weissagung über das geschichtliche Schicksal von Christentum und Kirche. In vielgestaltigen Bildern wandelt Joachim einen Gedanken ab, wie er ähnlich der Kirche und ihren Denkern seit Augustin vertraut ist.

Er sieht in der Aufeinanderfolge dreier Weltalter das Leben der Menschheit vor Gott: das erste Weltalter war das des Gesetzesgehorsams, das zweite das der Kindesliebe, das dritte wird das der Freiheit sein. Die Zeiten der Furcht, des Glaubens, der Liebe, das Dasein der Sklaven, der Söhne, der Freunde, das Lebensalter des Greises, des Jünglings, des Kindes folgen einander; aus dem Gesetz des alten Bundes wächst die Herrschaft Christi, aus dieser die ewige Schau. Das Reich des Vaters wird abgelöst vom Reich des Sohnes und dieses vom Reich des heiligen Geistes, von dem es heißt: Wo der Geist des Herrn weilt, da ist die Freiheit. Unter apokalyptischem Alpdruck bebt die Gedankenwelt des Kalabresers; wie Augustins Werk vom Gottesstaat von den Erschütterungen des untergehenden Römerreichs erfüllt ist, so werden in ihrer Zeit die Schriften Joachims zwangsläufig Weissagungen kommender Wende, Posaunen letzten Gerichts. Joachim verkündet aber keinen Untergang der Kirche: sie wird vielmehr gerade erhöht werden und die Führer der erlösten Welt des Geistes werden Mönche sein; sie werden der heiligen Gemeinde vorstehen, wie die Priester der Kirche die Laien dieser Welt leiten und wie ehedem die Leviten des Gesetzes gewaltet haben. Diese Lehre ist für die bestehende Kirche annehmbar; noch zieht keiner aus der Idee vom Reich des Geistes und der Freiheit grundstürzende Folgerungen. Joachim ist kein Ketzer und die Kirche spricht ihn selig; er ist seiner Zeit ein großes Licht – aber er ist, indem er das mönchische Wesen und den Geist der reinen Kontemplation zur höchsten Höhe aufgipfeln läßt, und trotzdem er in seinem Leben Züge apostolischer Art aufweist, nur der Vorläufer eines neuen Apostolats und einer neuen Heiligkeit: nicht umsonst hat er sein Kloster dem Täufer Johannes geweiht. Da er die Augen schließt, lebt schon, noch unkundig seiner Sendung, der Mann, der keines anderen „ewigen" Evangeliums bedarf, um den Völkern ihre Botschaft des christlichen Heils, der Kirche den Gruß der gläubigen Seelen zu br ngen.

Der am Ende des 12. Jahrhunderts auf dem Stuhle Petri sitzt, Innozenz III., führt die päpstliche Macht zu weltlicher Höhe; staatsmännisch-klug und tatkräftig vollendet er, was ein Größerer vor ihm, Gregor VII., begonnen hat. Aber die Völker bleiben gerade in diesen Tagen des Glanzes der Herrschgewalt der Kirche unverbunden, wie vordem. Unvermindert sind die Gefahren, die aus ihrer Mitte von Wider-

sachern der Kirche drohen; auch was im Anbeginn friedlichen Sinnes scheint, das schlägt, wie die Bewegung des Peter Waldes, in Ketzerkampf um. In Spannung und Widerstreit lebt die Zweiheit von formendem Geist und lebendigem Stoff, von gestaltendem Willen und strömendem Trieb fort, beides im Namen des christlich Höchsten und Heiligsten. Kein Ende ist dem Ringen abzusehen, das die Kirche um die Völker führen muß, kein Frieden dem Kampf in Spruch und Widerspruch, den doch ein tiefes und starkes „Ich lasse dich nicht" durchtönt. Da bricht der Tag an, dessen Licht nicht aus dem kalten Glanz der Kirche und nicht aus den lodernden Gluten der Empörer, sondern aus dem sonnenhaften Herzen eines einfachen Menschen strahlt. Zwei Zeiten trafen sich einst in der Stunde, da das Wort aus dem einen Volk herausfuhr; ein Menschenleben trat in die Wende, da Paulus seine christliche Wegweisung empfing; ein Weltsinn wurde offenbar, da Augustin sein kirchliches Gedankenwerk begann. Ein Sich-Treffen zweier Menschen bezeichnet den Augenblick in der Geschichte des Christentums, in dem Kirche und Völker sich vereinen sollen: dem mächtig thronenden Papst naht sich der arme Bote des Volks, erneute Aussendung und erstandenes Ebenbild, währende Geschichte und wirkende Ewigkeit schlingen sich in eins.

* * *

Aus einer kleinen Hügelstadt Umbriens sind elf junge Menschen nach Rom gekommen; sie wollen nach der Absicht ihres Führers, des Francesco Bernardone, in der Form des Evangeliums leben. Drei Worte des Nazareners, Sätze der Verheißung und Forderung, hatte jener ihnen vorgelesen:

„Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach."

„Ihr sollt nicht Gold, noch Silber, noch Erz in euren Gürteln haben – auch keine Tasche zur Wegfahrt, auch nicht zwei Röcke, keine Schuhe, auch keinen Stecken. Denn ein Arbeiter ist seiner Speise wert."

„Will mir jemand nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach."

Nun wollen sie, daß das Oberhaupt der Kirche ihnen als einer neuen Gemeinschaft dies Leben zu führen gestatte. Der Weg zum Papst wird ihnen durch den Bischof von Assisi geebnet; der einführende Kardinal

empfiehlt Francesco als einen, durch den Gott in der ganzen Welt den Glauben der Kirche wiederherstellen wolle. Innozenz bedenkt sich: ihn schrecken die Spuren der Ketzereien und er erwägt die Schwere solch unbedingten Lebens für eine menschliche Gemeinschaft. Aber wieder einmal scheint „die Zeit erfüllt" – ein gesprochenes Wort und ein erscheinendes Gleichnis bringen die Entscheidung. „Wenn wir die Bitte dieses Armen als etwas zu Schweres zurückweisen, dann müssen wir uns hüten, daß wir nicht gegen das Evangelium verstoßen" – so spricht einer der beratenden Kirchenfürsten. Die Laterankirche wankt; mit seiner schwachen Schulter stützt sie jener junge Bettler – so sieht es der Papst im Traum. Da erkennt er, gefangengenommen wie alle von der Persönlichkeit dessen, der im Namen des Evangeliums zu ihm gekommen ist, das alte Wort als neue Lebensregel an, erlaubt die Bußpredigt und läßt dem Francesco und den Seinen das Zeichen der Weihe, die Tonsur, erteilen.

Die Begegnung zwischen dem Nachfolger Petri und dem neuen Künder des Evangeliums ist eine Wiederkehr des Apostelkonzils: wie damals die „Heiligen in Jerusalem" sich mit Paulus, dem Apostel für die Unbeschnittenen, für die Völker, einigten, so einigt sich jetzt die Kirche mit ihm, dem sich die Ohren und die Herzen der Völker öffnen werden. Die Geschichte seines Wirkens in der Gemeinde bewährt ein Wort, mit dem der Papst später den Büßer aus Umbrien feierlich bezeichnet: er ist der katholische und ganz und gar apostolische Mensch. Wie ist sein Einzelleben zu solcher Öffentlichkeit gelangt? Die Aufgabe, die er in der christlichen Welt erfüllt, kann ihm der Papst nur bestätigen, aber nicht stellen; von den Zeichen an seinem Weg hat der Werdende sie abgelesen.

Dem Erstgeborenen des reichen Tuchhändlers in Assisi hat die fromme Mutter in der Taufe den Namen Giovanni gegeben; der Vater, von einer Geschäftsreise aus Frankreich heimkehrend, mag aber keinen rauhen asketischen „Täufer", sondern einen, der in Sinn und Lebensweise dem Brauch der Zeit entspricht, reiche Kaufherren schon dem niederen Adel zuzuzählen. Französisch-ritterlicher Art ehrgeizig zugetan, nennt er seinen Sohn „Francesco" und denkt dabei gewiß eher an den fremdländischen Glanz des Erben, als daran, daß „dieses Knaben Aufgabe durch den eigenartigen und damals ungewöhnlichen Namen der ganzen Welt schneller bekannt werde". In die Jugend des Francesco, in sein Spielen

und Lernen, zeichnet die Zeit ihre Charaktere: ihr Lied, ihr Sehnen und ihr Streit klingt und blitzt in seine erwachende Seele. Neben der den Laienkreisen zugänglichen Bildung formt französische Sprache und Kultur den Geist des Heranwachsenden; denn von seinen Reisen bringt der Vater, wie alle Kaufleute jener Tage ein Träger jeder neuen Nachricht, süße Troubadourlieder und stolze Rittergeschichten mit, aber auch wohl mancherlei Kunde von dem neuen Wesen, das in Südfrankreich die Gemüter erregt. Pietro Bernardone läßt seinen Sohn im Genuß des Reichtums frei hinleben; auch da dieser sich dem ausgelassenen Treiben der adligen Jugend allzu willig anschließt und Geld mit leichter Hand vergeudet, drückt er gern, geschmeichelt sogar, ein Auge zu und die gütige Mutter meint, daß aus dem Knaben doch noch ein rechter Christ werden könne. Was nun im politischen Leben der Vaterstadt sich begibt, das lebt Francesco in fröhlichem Eifer mit: den Kampf um die Freiheit gegen den kaiserlichen Vogt, den Bau starker Wehr und Mauer, den Streit mit der mächtigen Nachbarstadt Perugia. Der junge Krieger gerät in Gefangenschaft; die eigene Heiterkeit der Seele, der Frohsinn, der die Lebensluft seines Daseins ist, verläßt ihn auch im Kerker nicht. Dort gerade spricht er zu mitgefangenen Freunden, die über seinen leichten Sinn staunen, das seltsame Wort: „Wißt ihr nicht, daß eine große Zukunft meiner harrt und daß eines Tags die ganze Welt sich anbetend vor mir neigen wird?“ Heimgekehrt erkrankt Francesco, aber kaum genesen, plant er die Teilnahme an einem ritterlichen Heereszug. Mit größtem Glanz rüstet er sich zur Fahrt, und abermals fällt ein merkwürdiges Wort: „Ich weiß, daß ich ein großer Fürst sein werde.“ Unmittelbar vor der Ausreise ereignet sich zweierlei, belanglos und doch zeichenhaft in Tat und Erscheinung: der Ritterliche schenkt seine eigene kostbare Gewandung einem armen Edelmann; der Abenteuerfrohe träumt von einem Palast, der ihm gehören soll, angefüllt mit glänzenden kreuzgezierten Waffen, von einer schönen Jungfrau, die ihn liebend erwartet. Mit dem Fähnlein der Ritter von Assisi zieht Francesco aus – aber schon in dem nahen Spoleto kehrt er um und kommt nach Hause zurück: ein Gewandelter, der seinen Tag von Damaskus erlebt hat.

Bis zu diesem Augenblick hat sein Dasein in einem lachenden Eigenlicht gestanden; aus irdischer Selbstsicherheit klingen jene beiden Äußerungen über seine Zukunft: sie sind Rufe, die er aus sich selber ergehen

läßt, ichbetonte Antworten auf Fragen einer Weltlichkeit, deren bunte Ströme in ihn eingegangen sind. Den Gehalt der Zeit hat dieser Mensch nicht als Lehre und geordnete Wissenschaft, sondern wie ihn der Lebensalltag ihm zutrug, empfangen; das Wort seiner heiter-unbekümmerten Seele war es, was er bisher ausrief. Jetzt ergehen aus dem Überzeitlichen Fragen an ihn, und diese sind Aufgaben. Sie entstammen der fordernden Wahrheit, in deren Gemeinschaft der Christ lebt: Sinn und Gefahr des Heiligen rufen, der Herr seiner Gemeinde befiehlt und verlangt von ihm, gerade von ihm, ein besonderes Tun. Als der, der er ist, antwortet er der Berufung. Die typische christliche Wandlung im Erlebnis gibt ihm die Richtung; die Kraft, den Weg zu gehen, bricht in ihm auf und setzt sich allmählich, nicht wie bei Paulus mit einemmal und ohne weiteres, durch. Der neue Sendling ersteht auch nicht zürnenden, sondern fröhlichen Gemüts; der Kriegszug, auf dessen erster Etappe das entscheidende Ereignis eintritt, hat eine abenteuerliche lebenslustige Weise und ist kaum erfüllt von „Drohung und Mord". Paulus hat sofort bekannt: Jesus ist offenbar der Christus, der am Kreuz Gestorbene ist der Messias. Auf dem Weg, den Francesco Bernardone bis zum Apostel Franziscus durchmißt, schmilzt sich das Zeichen des am Kreuze Leidenden in die Weichheit einer kindlich liebenden Seele ein und das Geheimnis des Christus wird wieder in Jesus sichtbar: es bildet sich ein neues christliches Siegel.

Francescos Fortschreiten vollzieht sich in keinem Widerstreit der Gedanken; seine drei Stufen, bezeichnet durch dreifaches Lautwerden des Wortes, sind nicht Ideen des Geistes, die begriffen, sondern Antriebe der Seele, Befehle, die wörtlich ausgeführt, Aufgaben, die wirklich erfüllt werden müssen. Der Tagvision von Damaskus entspricht ein nächtlicher Traum in Spoleto: eine Stimme dringt an das Ohr des zu Weckenden. „Warum verfolgst du mich?" hieß es dort. „Warum verlässest du um des Knechtes willen den Herrn?" so fragt die Stimme hier. Und der Angeredete fragt nicht: „Herr, wer bist du?" sondern: „Herr, was soll ich tun?" Da wird ihm die Antwort: „Kehre in deine Vaterstadt zurück; dort wirst du es erfahren." –

Francesco hat in Spoleto angefangen, „ein wenig nachzudenken"; daheim nimmt er zunächst sein altes Leben wieder auf, aber irgend etwas in ihm ist seltsam gehemmt. In der Stunde, in der er dann plötzlich, mitten im lustigen Treiben seiner Freunde, starr und stumm auf der

Straße stehenbleibt, versinkt endlich der Weg zu weltlicher Lust völlig vor seinen Augen. Versuche und Vorübungen zu einem noch unerkannten Ziel setzen ein; er unternimmt eine Wallfahrt nach Rom und spielt dort an geweihter Stätte, im eingetauschten Gewand eines Armen, einen Tag lang den Bettler; die schöne Braut, mit deren Wahl ihn seine Genossen geneckt haben, sollte die Armut sein. Mehr noch: er darf in seiner Vollendung keinen Ekel mehr kennen; Heilung und Heil müssen eins werden. Noch ist ihm die Wunderkraft des Heilens nicht zuteil geworden; aber die seelische Kraft der Selbstüberwindung bringt dieser Verzärtelte auf: wider seine Empfindlichkeit zwingt er sich zu den Ärmsten der Armen, hilft den Aussätzigen, den von allen gemiedenen furchtbar Kranken und küßt die Hände, die das Leiden entsetzlich gezeichnet hat.

Mit Inbrunst gräbt er in der Tiefe seines Herzens nach dem Schatz der Hingabe: immer stärker springt der Quell seines Willens – aber wohin soll er ihn leiten? Da schaut er das zweite Zeichen und vernimmt das zweite Wort; in der kleinen halb verfallenen Kirche von S. Damiano spricht das Kruzifixusbild zu ihm, die dunkelernste Hieroglyphe wird zur lebendigen Rede: „Francesco, mein Haus stürzt ein – baue es neu!“ Dieser Befehl scheint klarer, als die vorausgegangenen Fragen und Weisungen; er führt den bisher nur Erschütterten und Gewandelten zum Greifbar-Wirklichen, wenn auch nicht Voll-Verstandenen. Bisher hatte wohl keiner von dem Geheimnis dieser Seele etwas bemerkt – nun sehen die Menschen, was geschieht: Francesco entäußert sich seines ganzen persönlichen Besitzes, erregt durch einsiedlerische Lebensweise in strengster Entsagung das Befremden seiner Mitbürger und schließlich den Zorn seines von der völligen inneren und äußeren Veränderung des Sohns peinlich überraschten Vaters. Den aus freien Stücken wirklich zum zerlumpten Bettler Gewordenen verfolgt das Lachen der ehemaligen Festgenossen; den mißratenen Sohn zieht der in seiner Bürgerehre gekränkte Bernardone vor das Gericht des Erzbischofs und hier ereignet sich etwas Unerhörtes: Francesco wirft dem Vater seine Kleider vor die Füße. Den Nackten deckt der Bischof mit seinem Mantel. Mit scharfem Schnitt trennt sich der Mensch von seiner Wurzel los. ‚Weib, was hab' ich mit dir zu schaffen?“ hat einst Jesus von Nazareth zu seiner Mutter gesprochen. Das Wort löst ihn von Stamm und Blut des Einen Volkes und offenbart zugleich die ungeheure Zerspaltung der einziggeschaffenen in

eine irdisch-zeitliche und eine jenseitig-ewige Welt. Er selber aber hat sich als den Einer und Mittler zwischen die beiden Welten gestellt. In der Absage des Francesco geschieht etwas Ähnliches – nicht das Gleiche: er legt seinen weltlich-bürgerlichen Namen ab, indem er sich von seinem Vater scheidet; die Zweiheit der bereits bestehenden erlösten und der noch verharrenden unerlösten Gemeine, der heilbewahrenden Kirche und der heillosen Welt wird sichtbar. Der Vorgang spielt sich nicht, wie jener erste, im „metaphysischen" Raum, sondern im Zeitraum der christlichen Geschichte ab; denn das Geschehen des Anfangs hat an das Sein des Ewigen Volkes gerührt, dieses Ähnliche aber berührt es nicht mehr: es ist rein und ausschließlich christliches Ereignis. Wiederum ist es die Persönlichkeit, die als irdisches Spiegelbild jenes Ersten verbindender Weg wird: diesmal gilt es, die Kluft zwischen Gottesreich und Menschenreich auf dieser Erde zu überbrücken.

Francesco widmet sich wörtlich und örtlich der ihm gestellten Aufgabe: er baut wirklich zuerst die Kirchen von S. Damiano und S. Pietro, dann auch die uralte Portiunculakapelle im Tale unterhalb seiner Vaterstadt neu, erbettelt sich die Steine dazu und trägt gern alle Mühe und allen Spott. Die Arbeit am Kirchenbau ist das erste Sichtbare im Werkleben des Francesco; auf bestehendem Fundament errichtet er aus Mauern wirkliche Gotteshäuser. Aber zum Neubau der großen Gemeinde auf der für den Christen ein für allemal gegebenen Grundlage, zur Wiederherstellung der Kirche auf ihrem Fundament Christus bedarf es eines neuen Bauplans und anderer Bausteine. Dem heranreifenden Meister muß in dem für alle lesbaren Wort die Anweisung gegeben werden – eindeutig, ohne Allegorie, nicht mehr in Traum und Gesicht, die nur dem Einsamen zuteil werden können; das dritte Wort, das Francesco vernimmt, ist von solcher Art: es weist ihn zu den Menschen, die Helfer am Werk und Stoff des Baus zugleich sein sollen. In der Messe hört er nicht Apostelworte, sondern unmittelbar die Evangelienworte selbst: „Geht hin, predigt und sprecht: das Himmelreich ist genaht" – und jetzt erst darf er seine Aufgabe ohne Gefahr des Irrtums wörtlich fassen. Denn der Wortlaut der Schrift sagt ihm, daß der Auftrag um des Gottesreichs willen ergangen ist, daß die christliche Reichsgestalt auf Erden seiner bedarf. Genau so, wie die Aussendungsworte es den ersten Aposteln vorgeschrieben haben, wird Francesco fortan mit den Menschen leben,

die sich zu ihm gesellen. Mit elf Genossen begibt er sich als Haupt einer neuen Bruderschaft auf jene Fahrt nach Rom, wo das Jawort des Papstes sein Beginnen segnet; das Hohnlachen über den Sonderling verstummt.

* * *

Jetzt wird das Leben des Franziskus selber Werk; es wandelt sich nicht mehr. Das Auszeichnende und Grundlegende an ihm ist, daß für dieses christliche Leben alles Ding, alles Geschehen, alles Gegebene, in welchem Umkreis es auch stehen mag, die gleiche Wirklichkeitsdichte besitzt: nichts in Glauben und Leben ist irgendwie zum Symbol verdünnt; einmal fallen die Sphären der Kirche und der Menschen zusammen, einmal wird – in einer Person – die Doppelwelt eine einzige und ganze. Wie die Pflanze aus Erde und Luft ihre Nahrung gewinnt, genau so wirklich hat dieser Mensch seine Lebenssubstanz aus Volk und Zeit, aus denen er geboren und gebildet ist, und aus dem Glauben seiner Kirche, die seine Welt erschaffen hat und erschafft, gewonnen. Die mystische Substanz der Kirche und die natürliche des Völkerlebens – beides ergreift Franziskus als gleich wirklich, ohne jedes „als ob" und ohne jedes „gleichsam"; hier zückt kein Gedanke sein „ja aber" gegen die glaubenheischende Lehre, rührt kein menschlicher Zweifel an die erhabene Stätte der Heilsbewahrung und ihre Hüter. Heilig Bestehendes, vollkommen und unberührbar, sind und bleiben die Heilswahrheiten und Heilsmittel der Kirche. Der Mann, der weder im Sinn sakramentalen Tuns noch in dem geistlichen Denkens Priester oder Gottesgelehrter ist, äußert nichts, was von seiner Kirche als frevelhaftes Vorgreifen in die Verheißung und als Übereilen ihres Harrens verurteilt werden müßte, spricht nie vom Reich Gottes so, als müsse es gegen seine eingesetzten Verwalter verwirklicht werden. Und voller Wirklichkeitswert kommt allen Organen der Kirche zu, ob Mensch, ob Ding oder Akt: jeder, auch der schlichteste geweihte Priester, jedes, auch das kleinste und ärmlichste Gotteshaus, alles ist Angehöriger und Zubehör des Reichs, überstrahlt von dem für Franziskus höchsten und ehrwürdigsten aller Sakramente: dem erschaubaren Opfer des Altars, auf dessen weihevolle Ausführung und Annahme er – das ist höchst bedeutungsvoll – als besonders wesentlich immer wieder hinweist. Um dieses Sakraments willen ehrt er alle Priester, denn gerade sie sind es ja, deren Worten und Händen „das dreimal heilige Geheimnis der Wandlung vertraut ist". Die Achtung vor den Dienern seiner Kirche bleibt aber dabei nicht stehen: „Wenn ich auch die

Weisheit Salomos besäße und träfe in einem Dorf einen armen niedren Priester – ich würde nicht predigen ohne seine Erlaubnis", sagt Franziskus in seinem Testament; und er will diese Männer lieben und ehrfürchten und nichts von der Sünde sehen, die an ihnen könnte gefunden werden. So entdeckt Franziskus niemals an seiner geistlichen Mutter, der Kirche, die bloß zeitliche im Gegensatz zur himmlischen Gewalt; der Mantel des Bischofs, der in der Stunde der Abkehr vom leiblichen Vater seine Blöße verhüllt hat, deckt ihn für immer und weiht ihn, nachdrücklicher fast als jede mögliche Ordination, zum treuen Sohn der Kirche: hier und nur hier vollzieht sich eine Adoption, die nicht zur Ketzerei führt. Franziskus, nicht Umgestalter der Kirche und noch weniger Empörer, schreitet unbeirrt über die Wogen des Ketzermeers seiner Zeit, dem Schifflein Petri im Sturm beizustehen: „den römischen Priestern zu Hilfe zu kommen, hat der Herr uns berufen". Es besteht kein Gegensatz zur herrschenden Kirche darin, daß Franziskus stets für sich und die Seinen jedes besondere Privileg ablehnt; dies geschieht, weil in seinem heilig-wirklichen Bereich Juristisches und Vertragähnliches keinen Sinn mehr hat; derartige Bindung ist gegenstandslos in dem Gottesreich, das ihm vor Augen steht. Nichts aber darf gegen den Willen der Kirche und ihrer Vertreter unternommen werden; der Gang des Franziskus zum Papst ist Anerkennung des für ihn göttlich Geordneten. Und wenn er sich in jedem späteren Entschluß dem Rat eines hohen Kirchenfürsten fügt, so ist auch dies keine Kapitulation vor der Macht; nur die Einheitlichkeit seiner Welt bewährt sich in solcher aus dem Vertrauen zu Amt und Person geborenen Beziehung. So geht denn alles Sein der Kirche, wie es ist – Gründung des Erlösers und Anstalt der Erlösung – in diesem Leben ohne Rest auf. Was aber der Kirche gilt, das gilt auch der Welt: alles kann und soll in den Stand der Erlösung kommen. Dem Apostel Franziskus sind beide Elemente, Kirche und Welt, in einem fragloser und selbstverständlicher Grundstoff, Träger, Besitz. Der Glaube an das Zugleichsein der Erlösung in der Kirche und in der wahrhaft christlichen Menschheit, ein messianisches Bewußtsein, aber ohne jede chiliastische Errechnung eines Zeitpunkts, erfüllt das Tun des Franziskus; als Zeit- und Ewigkeitsgenosse kommt er zu den Menschen, ihrer christlichen Wirklichkeit sicher: die Angehörigen der einzigen Menschheitsgemeinde macht er zu Gliedern des einen sichtbaren Gotteskörpers, der Kirche. Daß es nur des freien Entschlusses bedarf, um des Reichs ansichtig

zu werden und ihm anzugehören, ist die Lebensgewißheit dieses Mannes für die Völker, die genau ebenso stark ist, wie seine Heilsgewißheit in der Kirche.

Was bisher der Kirche unmöglich schien, weil sie es mönchischem Geist vorbehalten und schlichter Seele versagt glaubte, was die Völker höchstens von gewaltsamer Verwandlung erhofften, weil ihnen die Kirche als etwas im letzten Ziel allzusehr oder im irdischen Ringen allzuwenig Jenseitiges und Vollkommenes erschien, das macht der Mann von Assisi einfach durch sein Da-sein wirklich: indem er den Sinn der Kirche und das Sinnen der Völker auf die gleiche Ebene, den gleichen Nenner seiner Alltagsrealität bringt, erscheint jenen an ihm das Heil. Wir wissen, daß der Gang der Welt unumkehrbar und unwiederholbar ist und daß Gott kein Ding zum zweitenmal tut – hier aber geschieht, was des Christen ewige Not heischt: nicht eine unmögliche Wiederholung des Gleichen, noch immer nicht die ewig erhoffte vollendende Wiederkehr des Verklärten, sondern *Nachfolge des leibhaftig Ähnlichen.* Aus dem wechselseitigen Sich-Verlangen der Kirche und der Völker Europas steigt, wie Erhöhung ringenden Betens, an seinem Ort und zu seiner Stunde das Wunder der christlichen Gestalt auf.

Am Einzelmenschen, an der Persönlichkeit eines Einzigen, ereignet sich dies Wunder; in ihm und nur in ihm vollzieht sich die Vereinung der christlichen Kirche und ihrer Völker, der getauften Völker und ihrer Kirche. Er ist der Mittel- und Wendepunkt, der Vermittelnde, dessen alles bedarf, was um des christlichen Heils willen geschieht, in dem alle Strahlen aus der Sehnsucht in die Erfüllung gebrochen werden. Die Wirklichkeit, die hier sichtbar wird, ist von persönlicher Art. Beide, das Wunder und seine Wirklichkeit, sind christlich; sie sind nicht gleich dem dauernden Wunderdasein des ewigen Volkes und nicht gleich seiner Wirklichkeit, deren „Wir alle" Geschlecht an Geschlecht reiht: denn das Zeichen des allerersten trennenden und anhebenden „Ich aber" bleibt Gepräge des christlichen Seins für alle Zeiten. Mag nun das Ereignis jenes Einzeldaseins sich zu einer Gemeinschaft und Reichsverwirklichung im Sinn der christlichen Botschaft weiten; in seiner äußersten Stunde wird es sich doch wieder in sich selber verdichten und sammeln müssen. Letztes und Unerfülltes wird sich an und mit dem Einzelnen und Einsamen zur Bildgestalt des Ersten und Einen emporsteigern, um so allein als dauernder Strahl über den Fluten der christlichen Geschichte weiterzuleuchten.

ALBERT MIRGELER

DER WEG DER KOMMENDEN GENERATION

Eine Erwiderung auf Eugen Rosenstocks „Lehrer oder Führer?“[1])

1.

Eugen Rosenstocks Aufsatz „Lehrer oder Führer?“ beruft zwei Schicksalsfragen: die millenare des zweiten Jahrtausends und die säkulare des Schicksals der Jugendbewegung. Beide Fragen sind natürlich als Fragen unseres persönlichsten Schicksals eins; der Verdeutlichung wegen muß trotzdem die Lage unserer Generation scharf abgehoben werden.

Der Titel Lehrer oder Führer beschwört noch einmal den Dualismus des zweiten Jahrtausends. Dieser Dualismus ist die Grundkraft, die in den verschiedensten Formen das Jahrtausend beherrscht. Kirche und Welt im Mittelalter, Philosophie und Politik (zeitungsgemäß verflacht Theorie und Praxis) in der Neuzeit. Luther versuchte in den zwei lapidaren Eingangssätzen der Freiheit eines Christenmenschen die Spannung zu brechen und nur die beiden Pole ohne das verbindende Und stehen zu lassen. Es ergab sich daraus in der Folge ein Schlimmeres als die Spannung: das Wechseltreten zwischen den Polen, das Einerseits-andererseits, das jede lösende Entscheidung im Kern vernichtete. Aber latent blieb der Dualismus immer, so sehr, daß beide Pole in ein Schicksal des Untergangs verflochten wurden. Das Bündnis von Staat und Kirche gegenüber der drohenden Zukunft einer industriellen Umwälzung (die Reibungen sind nur Anzeichen dieses Bündnisses), das gleichzeitige Versagen einer unglaubwürdig gewordenen blutlosen Wissenschaft und der unglaubwürdig gewordenen militärischen Staatsgründung des neuen Reichs symbolisieren diese Verflochtenheit.

Ist nun dieses Ende, dieses Kraftloswerden der Pole wirklich eine Lösung? Oder bezeichnet es nicht vielmehr das Fehlen einer Lösung, das die Welt des zweiten Jahrtausends bedingungslos dem von Spengler pathetisch verkündeten Untergang anheimgibt? Sicher ist, daß der Ausweg in die Zukunft nur über eine Lösung hinwegführt. Mag die polare Befestigung der Spannung in Gestalten wie Papst und Kaiser, Akademiker und Offizier (und Lehrer und Führer!) mit dem Untergange des zweiten Jahrtausends erledigt sein, der Gehalt der Spannung muß wirk-

[1]) s. 1. Heft, S. 52ff.

sam werden, wenn ein drittes Jahrtausend die nachchristliche Geschichte sinnvoll fortsetzen soll.

So kommt es darauf an, den welthistorischen Sinn dieser Spannung herauszustellen, um für ihre zeitliche Bedingtheit und ihre Lösung offen zu werden. Die Spannung ist erzeugt worden durch die Kirche, und zwar in einem absolut wesentlichen Sinn, dessen sichtbarer Ausdruck nur der zweifache Angriff auf das Kaisertum unter Gregor VII. und Innozenz III. war. Die Kirche, die sich räumlich als universalste Gemeinschaft der Menschheit (καθ' ὅλης τῆς γῆς = über die ganze Erde hin), zeitlich als Trägerin der universalsten, bis an das Ende der Welt gehenden Aufgabe begriff, konfrontierte sich den Gemeinschaften und den Aufgaben, die sich nicht als Teil ihrer eigenen begreifen ließen oder ihre Teilhaftigkeit zur Ganzheit fälschen wollten. Die Verwirklichung der erlösten Menschheit durch alle Zeit wurde der Zielpunkt, vor dem jede besondere Gemeinschaft, jedes Zeitalter, sich rechtfertigen mußten. Wie aber sollte diese Rechtfertigung geschehen, wo niemand außer der Kirche die Aufgabe begriff? Die Welt mußte erst von ihrer Zersplitterung in luftdicht verschlossene Sippen, Stämme, Völker wegerzogen werden zur Kirche hin, damit sie dort allererst sehen lernte, ihrer universalen Aufgabe gewahr würde. Der politische Einsatz der Kirche, das Opfer ihrer nur geistlichen Existenz, die Zertrümmerung alles dessen was ihr widersprach, kurz das, wogegen die Reformation protestierte, war notwendig, um das Ziel einer neuen Politik zu erreichen, die nicht aus der Macht des Einzelnen, sondern aus dem Geist der Gesamtheit geboren war.

Darum verfestigt sich dieser Einsatz in dem großen Kampf des Geistes gegen die Macht des Blutes, das in Sippen und Stämmen eine natürlich geschlossene Gemeinschaft, im Adel eine nicht weiter verantwortliche Erbschaft der Führung erzeugt hatte. Der Kampf mit der Sippe um die Souveränität der Ehe (als eines durch den consensus der Beteiligten, d. h. geistig gegründeten Bandes), der Kampf gegen den Blutsadel um die Souveränität des Priesters (als des Trägers einer geistigen Erbfolge) sind die großen symbolischen Brennpunkte. Das erste Ergebnis des Kampfes aber war das labile Gleichgewichtssystem des hohen Mittelalters: Die restlose Zertrümmerung der Kräfte des Blutes durfte nicht gelingen, solange nicht der Geist so mächtig war, daß er selber wieder Blut werden konnte. So blieb beides: geistliches und weltliches Schwert,

Papst und Kaiser, Mönch und Ritter, der zölibatäre Geist und das nicht-vergeistete Blut. Aber das geistliche Schwert hatte den Primat. Das Blut wurde dem Geiste dienstbar gemacht und dadurch indirekt in die geistige Aufgabe einbezogen. Es blieb nur um des Geistes willen; selbst die geistig gegründete Ehe verfiel dieser Zweitrangigkeit alles Blutsmäßigen.

Aber der Geist fraß weiter, selbst gegen den Willen seiner Träger. Er erklärte sich absolut, er wollte nicht dienen, sein Ruhm war es, abstrakt zu sein, d. h. mit dem Leben nichts zu tun zu haben. So notwendig die absolute Kampfeshaltung gegen das Blut war, um das Gefühl universaler Verflochtenheit und universaler Verantwortung zu verankern, so verhängnisvoll wurde sie für das Leben selber, dessen Wurzelkraft aus dem Blute stammt. Das System rationaler und nicht persönlicher Herrschaft, wie es im Kirchenstaate durchgehends und in der ganzen Welt nach der Seite ihrer kirchlichen Verwaltung zuerst sich durchsetzte, wurde das unmittelbare Vorbild des rationalisierten und mechanisierten Staates seit dem Absolutismus. Die Macht der abstrakten allgemeinen Lehre, wie sie von der Kirche zuerst an den Universitäten eingesetzt wurde gegen die dumpfen Bindungen der Mythen (bis zum Mythos des Kaisertums), wurde die unmittelbare Erweckung des Rationalismus, der Verstandesmäßigkeit à tout prix, die für alle zutraf, weil sie für niemand ganz zutraf, weil sie für niemand das eigene, erlösende Wort sprechen durfte. Und das geistliche Leben des Mönchtums, das sich frei wußte von aller Bindung der Herkunft und irdischen Aufgabe, wurde in unmittelbarem Umschlag zu jenem utilitarischen Individualismus, für den alle Lebensgemeinschaft und schicksalhafte Verflochtenheit nur dann und so lange eine Realität war, als er sie sich verstandesmäßig dem eigenen Vorteil dienend konstruieren konnte oder wollte. All das aber führte erst zu der Wurzellosigkeit des Lebens, die im 19. Jahrhundert den Verfall aller Ordnungen, Hierarchien, Stile, Formen nach sich zog und so das Gefühl für Dauer, den Willen zum überlebenden Schaffen preisgab.

Jetzt erst herrscht jede Momenthaftigkeit des Lebens, jene Einalterigkeit der Geschlechter, die Rosenstock zum Substrat seines Führerbegriffs macht. Zu Unrecht, wenn nicht diese bestimmte Epoche damit getroffen sein soll. Denn solange die Macht des Blutes in Kraft stand,

bei Führer und Gefolge, war es keineswegs so, daß jedes Geschlecht sich trunken in den Abgrund der Zeit stürzte. So wenig, daß hier natürlich gleichnishaft das Geheimnis des Lebens sich andeutet: nämlich, daß es überlebendes, den biologischen Tod überwindendes sein wird. Fragen wir nur, was dem Führer des Blutes das Vertrauen seiner Gefolgschaft sichert. Eben dieses, daß er kein beliebiger, kein Frischling des Tages, kein homo novus ist, sondern Glied einer in unvordenkliche Zeit, vielleicht auf die Götter zurückreichenden Kette, die sich im Lauf der Generationen wieder und wieder bewährt hat. Der Führer darf auf eine Erbfolge zurückweisen und in dieser Erbfolge sieht die Gefolgschaft ihre eigene Erbfolge. Das Erbesein, nicht die persönliche Qualität sichert ihm in erster Linie das Vertrauen; die Bewährung ist allerdings das zweite, aber sie bewährt eben nur den rechten Erben.

Die Erbschaft, das Mehraltrigsein, gehört also von vornherein in den Begriff des Führers hinein. Die Frage geht wirklich nur um die Form der Erbschaft: Bluts- oder Geisteserbe. Da kann man allerdings aus dem Begriff der Erbschaft schon sagen, daß die geistige Erbfolge die dem Menschen gemäße Aufgabe darstellt. Das Tier hinterläßt Junge, keine Nachkommen, geschweige denn Erben. Erbschaft ist ein Begriff, der die Beteiligten hinsichtlich ihrer persönlichen Gestalt, ihrer Aufgaben, ihrer Sorgen, ihrer Geltung, kurz ihrer geistigen Existenz trifft. Und ferner garantiert erst eine geistige Erbfolge das Überleben um jeden Preis, Überleben, das auch über den eigenen Tod hinwegkommt. Das Geschlecht des Tieres stirbt, die Stämme und Völker werden vernichtet, verschmolzen usw. Damit ist ihr Mythos, den nichts anderes trug als sie selber, zu Ende. Sind sie aber nicht nur sie selber, sind sie Träger und Erfüller einer Aufgabe, die über sie hinausgreift, einer Aufgabe, die bis ans Ende der Zeit weitergeht, so können sie nicht durch den Tod vernichtet werden. Sie sind auf den Tafeln der Geschichte bewahrt. Das heißt nicht, daß in irgendwelchen Büchern von ihnen geschrieben steht (in diesem Sinne meint man allerdings heute, die primitiven oder exotischen Völker gehörten zur Geschichte), sondern ihre Kraft und ihr Wert lebt in anderen weiter, so deutlich und wesentlich wie in ihnen selber. Es ist einer der ergreifendsten und größten Augenblicke der Geschichte, als die deutschen Stämme sich selber als Erben des römischen Imperiums begreifen lernen. Sie leben damit ein in ein neues Leben, das mit ihrer Stammes-

vergangenheit viel weniger zu tun hat als mit – eben dem römischen Imperium.

So einzig kann Rosenstocks Unterschied einaltriger und mehraltriger Zeit (wir sagen trotz aller Einwände lieber: mythischer und geschichtlicher Zeit) von allen Mißverständnissen biologischer Art reingehalten werden. Mythisch ist die Zeit, die nur bis an den eigenen Tod reicht, geschichtlich die Zeit, die über den Tod des Ich, des eigenen Volkes, des eigenen Amtes usw. hinaus das eigene Leben als Träger einer höheren Sendung weiß. Und die bereit ist, im Notfall das eigene Leben hinzugeben, nicht im Rausch oder Verzweiflung (was beides man heute gern Heroismus nennt), sondern im klaren Wissen, daß die höhere Sende es so verlangt.

Blicken wir so zurück auf den welthistorischen Dualismus des zweiten Jahrtausends, den Dualismus von Papst und Kaiser, von Lehre und Führung, so erweist sich als sein geheimer Sinn eben dieser Schritt von der biologischen zur geistigen Existenz. An Stelle von Sippe und Blutsadel sollen treten der geistige Bund und die geistige Erbfolge. Um aber diesen Schritt über sich selbst hinaustun zu können, mußte das biologische Leben durch seinen Widerspruch hindurchgezwungen werden. Den Widerspruch, nicht die Erlösung des Lebens verkörpert die Kirche des zweiten Jahrtausends. Denn in der Polarität von blutfeindlichem Geist und geistfürchtendem Blut kann nur eins das andere vernichten. Erlösung wird erst da, wo das Leben in der Umkehr den Sinn der Polarität begreift. Diesem Ziel, dem sie selber nur diente, galt der gigantische Selbsteinsatz der Kirche. Ihre geschichtliche Sendung hat sich freilich in dieser Bereitschaft so sehr bewährt, daß wir alle wieder lernen müssen, uns als ihre Erben zu fühlen.

2.

Es entstand ein luftleerer Raum der Geschichte, als die kirchliche Herrschaft über das Abendland schon nicht mehr bestand, alle Bande des Blutes aber von den Kräften des Geistes, die die Kirche wachgerufen hatte, zerfressen waren. Welthistorisch ist die Stunde gekennzeichnet durch die französische Revolution, da abstrakte Ideen wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Reste alter Häuser zerbrachen und das Blut in Strömen floß, buchstäblich weil die Opfer das Verbrechen

begingen, Menschen von Fleisch und Blut zu sein. Das Schreckensregiment der Tugendmänner von 1794 lehrt es ein für allemal, daß die Herrschaft des abstrakten Geistes nur einen Moment der Selbstvernichtung erfüllen kann, wo die Herrschaft des Blutes immerhin die Dauer der mythischen Zeit erreichte. Nur weil man in Frankreich nur einen Augenblick, und sonstwo überhaupt nicht, den radikalen Mut hatte, das Blut in Strömen fließen zu lassen, konnten die Ideen der französischen Revolution eine so gewaltige Kraft der Propaganda entfesseln. Man kann eben leichter sein Blut vergießen, als leben und sein Blut verleugnen. Solange die Bereitschaft zu diesem geistigen Blutsopfer keine Selbstverständlichkeit geworden ist, dauert das Recht und die Wirkung der zerstörenden Ideen von 1789. Von ihnen Neubau zu erwarten ist dagegen Dummheit oder Wahnsinn.

In diesem luftleeren Raum der Geschichte, als alles in Gefahr stand zu stürzen und keine einigenden Losungen mehr von Generation zu Generation weitergegeben wurden, erstand der Typ des Führers, den Rosenstock zeichnet: der einaltrige Führer. Ordnung, Rettung vor dem Chaos um jeden Preis, das war die Angst, die unterirdisch und unbewußt Führer und Gefolgschaft besaß. Damit, daß man ein Menschenalter weiterlebte, schien ein ungeheurer Aufschub gewonnen und eine Stabilität der Notbauten verbürgt, die die Bauenden bis zur Besessenheit blind machte gegen das Problem der Nachfolge. So zieht sich die Reihe dieser einaltrigen Führer von den präludierenden Absolutisten (diese, besonders Friedrich der Große waren zufällig noch adlig) über Napoleon, Bismarck zu Lenin und Mussolini. Bezeichnenderweise sind es immer die genannten, die Rosenstock zur Demonstration seines Führerbegriffs heranzieht. Die Emporkömmlinge, die nicht mehr Blutserben, und noch nicht geistige Erben sind. Es dürfte gut sein, sich bei dem Worte Führer stets vor Augen zu halten, welche Situation man meint, die mittelalterliche oder die der freibeuterischen homines novi. Letztere sind einaltrig in einem ganz anderen Sinn als dem der mythischen Zeit. Sie setzen nicht mythische Dauer fort, sondern schaffen etwas „ganz Neues". Man glaubt deshalb nicht eigentlich an sie, sondern sie imponieren, sie suggerieren der Gefolgschaft die Angst ihrer geschichtlichen Raumlosigkeit weg. Man kann so tun als ob alles in Ordnung wäre.

Diesen Führern gegenüber hat der Geist ebensowenig Bedeutung wie

das Blut. Entweder der abstrakte, zerstörende Geist vermehrt das Chaos, dem sie wenigstens für ihr Alter steuern wollen, oder, wenn er wirkender Geist der Wiedergeburt wäre, würde er sie zu einer geschichtlichen Aufgabe berufen, die sie nicht verstehen und zu der sie keine Zeit haben. Alle geschichtliche Aufgabe ist eine Aufgabe, die nicht durch eine Generation vollendet werden kann. Der Geist geschichtlicher Berufung predigt daher das Warten, die Bescheidung. Eben dies aber ist diesen Führern unerträglich; sie können nicht warten, und es eignet ihnen tatsächlich eine Notaufgabe, die nicht auf sich warten läßt. Sie müssen Notgebäude errichten, damit nicht heute noch das Chaos hereinbricht. Und sie dürfen das, damit die Gestalt welthistorischer Lösung, die den luftleeren Augenblick der Geschichte beendet, eine Zeit unterirdischen Wachstums haben kann, ohne die sie überhaupt nicht wird.

Es wäre ein Fehlgriff, an diese einaltrigen Führer eine Lehre adressieren zu wollen, die sie einbezöge in eine geschichtliche Aufgabe. Eine solche Lehre würde freilich auch von sich selbst aus gar nicht mehr mit der Überzeugungskraft auftreten können, die zu einer geschichtlichen Wirkung gehört, ganz abgesehen von der Nichtgemäßheit derer, die sie anredet. Denn dies ist das zweite wesentliche Ereignis jenes luftleeren Augenblicks der Geschichte: daß der abstrakte Geist sich selber überschlagen hat. Die mythische Zeit und damit die Kraft und Dauer des Blutes ist erloschen, aber der siegreiche Geist hat sich totgesiegt. Nicht nur in seiner politischen Wirkung, die das Schreckensregiment von 1794 zeigt. Sondern in seinen Trägern selber. Die Geistvergötzung des deutschen Idealismus war eine letzte Kulmination, der unmittelbar das Chaos folgt. Das Spiel mit Begriffen wird uninteressant, weil es nicht mehr polemisch gegen uralte Mythen und Ordnungen, weil – es bloßes Spiel geworden ist. So offenbart sich der Ekel zunächst in einer wachsenden Abwendung der Denker selbst vom Geiste; man sucht einen Inhalt des Denkens, der mehr oder vielmehr weniger als Geist, nur um Gottes willen nicht Geist ist. Die ganze naturalistische und materialistische Gedankenströmung setzt hier ein. Dann aber offenbart die welthistorische Figur Nietzsche die Wurzel des Ekels. Nicht etwa der Inhalt des Denkens war ein falscher, sondern das Denken selber, das Denken als Akt, als Betätigung, als „Beruf". Das Denken, soweit es nicht aus Leben, aus Not und aus Anteil geboren ist, soweit es nicht Not überwindet, sich in

Leben umsetzt, kurz eine „fröhliche Wissenschaft" ist (man beachte die Verwandtschaft dieser Bezeichnung mit „Evangelium"). Weil aber der prädestinierte Denker Nietzsche nicht in solche neue Form des Denkens einleben, keinen Boden finden, keine Nachfolger schaffen kann, die nach seiner neuen Sprache verlangen, darum muß er trotzdem sein Evangelium noch niederlegen in der verhaßten Form der absoluten, „ewigen" Lehre vom Übermenschen. Noch einmal soll das Thema und die literarische Form (also *sprach* Zarathustra) die erkannte Untermenschlichkeit einsamen, abseitigen Denkens aufwiegen. Und Nietzsche besiegelt das Vernichtende dieser Notwendigkeit mit seinem Wahnsinn.

Nach Nietzsche ist die Geltung einsamen, wurzellosen Denkens im Kerne erledigt. Abstraktes Denken darf sich nicht mehr die Bezeichnung „geistig" anmaßen. Der ursprüngliche Sinn des Wortes Geist, von der alten Kirche unter der Bezeichnung Pneuma gemeint, beginnt von ferne wieder faßbar zu werden: daß nämlich Geist nicht Anteil an einer irgendwie vorgestellten Welt des Wissens oder Könnens bedeutet („Kunst und Wissenschaft"), sondern die lebendige Verbundenheit von getrennt Gewesenen im Kerne des Menschseins. So bindet der Geist Menschen verschiedenster Gestalt, Völker verschiedensten Blutes, Generationen verschiedenster Zeit in einer lebendigen Berufung und bindet stärker als Blut und Gegenwart. Dieses Wesen des Geistes vor seinem Niederschlag in Werken und als Voraussetzung jedes lebendigen Werks wird als ungeahnte Erlösung der individualistisch zerrissenen Menschheit wieder ersehnt.

Deshalb wird auch die Geschichte als Inkarnation des Geistes, und nicht das System zur Aufgabe und geheimen Sehnsucht der heutigen Wissenschaft. Aber wie dem nicht selber im Geist Verbundenen das pneumatische Wesen der Geschichte verschlossen bleibt (Spengler vertritt daher den schroffen Dualismus von Geist und Geschichte, Welt der Wahrheiten und Welt der Tatsachen), so wird es nicht erst Aufgabe der Lehre, Geschichte zu lehren, sondern geschichtlich zu werden. Genau so geschichtlich wie die Führung, d. h. verbunden mit den Gleichaltrigen und mit den Generationen vor und nach in der geistigen Einheit der universalen Aufgabe.

Die Frage der Herkunft, der Verwurzelung und der Resonanz der Lehre werden entscheidend vor ihrem Inhalt. Kein Lehrer darf sich

mehr beruhigen bei den Qualitäten dessen, was er denkt; es wird entscheidend, daß gerade diesen Menschen gerade jetzt, gerade dieses, durch gerade diesen zu sagen not tut. In dieser Werbung aber der Lernenwollenden um ihre Läuterung und geschichtliche Einpflanzung durch die Lehre, der Lehre um ihre Wurzelung in einem ermächtigenden Kreise und um die Frucht der Berufung der Hörer, wird die Lehre zur ungewohntesten politischen Leistung aufgerufen. Die Scheidewand fällt, die die Naturen des Politikers und des Lehrers ewig trennt. Lehre ist nur noch die Anrede einer geistig, geschichtlich verbundenen Führung an ihre geistigen Helfer und Erben. Wie das Werden geistiger Führung als geheimer Sinn der Führerkrisis, so offenbart sich das Werden politischer Lehre (nicht Lehre über Politik!) als geheimer Sinn des geistigen Leerlaufs.

Freilich das Werden dieser politischen Lehre ist ein Vorgang, der ebensoviel Behutsamkeit und unterirdisches Wachsen verlangt wie das Werden der geistigen Führung. Wie darum das Freibeutertum der einaltrigen Führung heute noch berechtigt ist – nur damit Zeit ist zum Werden der geistigen Führung und nicht inzwischen das Chaos hereinbricht –, so mag auch die mehraltrige, abstrakte Lehre noch dauern, bis politische Lehre wirksam wird. Unter dem Plunder der Jahrhunderte muß auch das echte Gut der Tradition erhalten bleiben. Mag noch soviel Geist leerlaufen, Barbarei soll nicht werden. Und mag schon diese „ewige" Lehre an den einaltrigen Führer gar nicht herankommen, so mag sie inzwischen im blindesten Gefolge noch das Gefühl wachhalten, daß die freibeuterische Einaltrigkeit nicht das Letzte ist.

3.

Abseits vom Hexensabbat aller freien Geister und aller Mächte des Tages brach plötzlich die Jugendbewegung auf. Man hat ihr vor dem Kriegsende eine öffentliche Beachtung fast nicht geschenkt, so unscheinbar war ihre Wirkung. Nur die zunächst Betroffenen, Elternhaus und Schule reagierten gegen die Revolution. Nach dem Kriege ist das nun freilich gründlich anders geworden; die allgemeine Enttäuschung der Alten sicherte der „Jugend" unglaublich rasch einen kreditierten Platz im öffentlichen Leben. Die Jugend ist der ungeheuren Versuchung fast restlos erlegen. Sie ließ sich unter Fortfall des Prädikats Bewegung auf

das Prädikat Jugend anreden und fand es ganz in der Ordnung, daß man als Äquivalent für die billige Anerkennung der „Jugend"bewegung nun das Ende der Bewegung mit dem Ende der Jugend, also mit zwanzig, spätestens fünfundzwanzig Jahren, als anständig forderte.

Trotzdem und gerade deshalb um so mehr muß es gesagt werden, daß die Jugendbewegung eine Bewegung war, die zwar zunächst die Jugend ergriff, deren Inhalt aber nicht die Jugend in irgendwelchem vitalen Sinne betraf. Es hat wohl einen geheimen Sinn, daß die Jugend zum Träger einer geschichtlichen Sendung wurde, da alle Alten in der Besessenheit des Endes lebten (und sehr wenige so ehrlich wie Stefan George). So sehr nun diese Tatsache erstaunlich ist, daß die Zwölf- bis Fünfundzwanzigjährigen in diesem Augenblick Träger der Geschichte wurden, so sehr muß heute betont werden, daß diese geschichtliche Leistung weder an die Zwölf- bis Fünfundzwanzigjährigen gebunden ist, noch allein von ihnen oder in ihrer Haltung und Form fortgesetzt oder auch nur durchgesetzt werden kann. Gerade weil ich selber das Ende der „Jugend"bewegung öffentlich proklamierte[1]), muß ich jetzt öffentlich die Fortsetzung der Jugend„bewegung" fordern.

Die Leistung der Jugendbewegung ist die Form der Gruppe und des Bundes. Die isolierten Individuen wurden zurückgerufen in eine tragende Bindung, in der sie Menschen sein durften. Eine Bindung freilich, die nicht organisch war wie die alten, zerfressenen Blutsbande, sondern die beruhte auf der Wahl, auf der geistigen Entscheidung.

Wenn freilich organisch das Gemäße, so war diese Neubildung viel organischer als die blutmäßige, ja sie war erst eine eigentlich menschliche. Denn der volle Mensch ging kraft der Wahl in sie ein. Mit Recht wurden also Gruppe und Bund an Stelle der Familie zur Heimat erkoren und erkämpft. Das volle Eingehen in die Bindung aber vertrug keine Scheidung, weder die von Leib und Seele, noch die von Vor- und Zunamen. Die Anrede mit Vor- und Zunamen, die Rosenstock als eine Verletzung der intimeren menschlichen Beziehungen durch Politisierung empfindet, war im Gegenteil gerade die Anzeige für tiefsten Ernst der vollmenschlichen Beziehung, vor der eine Scheidung in sachlich und persönlich, öffentlich und privat wegfiel. Im Innenraum der Bewegung

[1]) „Jugendbewegung vor dem Ende", in dem von Ernst Michel herausgegebenen Sammelbuch „Kirche und Wirklichkeit" (Jena 1923).

war auch die intimste Beziehung nur und gerade Kernzelle des Bundes und geschwängert von der Luft des Gerichtes. Und andererseits war auch die sachlichste Anweisung, der trockenste Dienst, nur Geschehen zwischen den benannten und gekannten Menschen, nur zwischen ihnen und nicht „an sich" gültig und wirklich. Sentimentalität und Sachlichkeit ohne Ansehen der Person fielen beide mit dieser Scheidung von privat und öffentlich weg.

Das Verflochtensein von Mensch zu Mensch aber, das die Zugehörigen einer Gruppe glied- und kreuzweise verschlang, stufte sich nach ihrer Bedeutung und gipfelte im Führer. Der Führer ist nicht der Allmächtige oder der schlechthin Imponierende. Mussolini als Gruppenführer wäre zwar möglich, aber seine Gruppe wäre vor dem Gericht der Jugendbewegung eine inferiore. Es besteht ein grundlegend anderes Verhältnis: Nur von der Gruppe aus ist der Führer zu verstehen. Er ist derjenige, der die ganze Gruppe, den Willen der Unmündigen, die Kraft seiner Helfer, den Widerstand seiner Gegenspieler in sich zu vereinigen und nach außen gültig zu repräsentieren vermag. Der Führer hat keinen Geist, den er nicht von der Gruppe geliehen hätte. Ohne seine Gruppe ist er nichts und fern von seiner Gruppe gilt er nur im Rate der Führer, in dem wiederum das Geltungsverhältnis der Gruppe und nicht der Wille eines starken Mannes die Gestalt bestimmt. So offenbart sich hier ein neuer Führertyp, der sich von den bisher behandelten scharf abhebt und den man ruhig als den geistigen Führer bezeichnen könnte, wenn nicht alles sich im Rahmen der jugendlichen Altersstufe abgespielt hätte. Aber das Vorbild des geistigen Führers ist hier gegeben.

Es ist klar, daß nichts von dem, was an Worten und Ideen in einer Gruppe lebt, kennzeichnend ist für ihre eigentliche Realität (auch nicht die Worte Gruppe und Führer). Die Leistung dieser Jugend war groß genug; man braucht nicht von ihr zu verlangen, daß sie eine neue Sprache und eine andere Ordnung der Dinge zur öffentlichen Geltung gebracht hätte. Das wäre die Zukunftsaufgabe eines Bundes der Dreißigjährigen, die „Jugendlichen" ging das nichts an. Sie durften, gerade weil sie das menschliche Leben vollmenschlich lebten, zufrieden sein, es jugendlich zu leben. Es ist nicht Sache der Jugend, ihren Geist zur Bewußtheit und zur Aufgabe zu klären. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne, war die Jugendbewegung ungeistig. Denn trotzdem gewann ihr Leben

hinter allen Worten eigentliche Realität und überzeugende Kraft aus dem Geist, ihrer Gemeinsamkeit. Das Wissen um einander aus Blick, Gebärde, Andeutung genügte. Der streng gehütete Innenraum aber schützte diese restlose Bloßlegung und ließ die Früchte des „Lebens vor Zeugen" (der Ausdruck stammt von Basilius, dem Vater der Mönche) reifen: das Wachsen aneinander und ineinander und das Leben am gemäßen Platz.

Freilich eine Gefahr lauert von Anfang an hinter der Größe dieses Jugendreiches: die Frage der Zukunft, der Fortsetzung. Das Problem der Fünfundzwanzigjährigen ist tatsächlich bis heute nicht gelöst, kaum in Angriff genommen. So beglückend wurde die neue Wirklichkeit in ihrer jugendlichen Form erlebt, daß diese Form den Schein einer Verpflichtung fürs ganze Leben erhielt. Man scheute instinktiv vor einem neuen Aufbruche in den Jahren zwanzig bis dreißig, ein Aufbruch, der dieses ganze Glück um einer Hoffnung willen preisgegeben hätte. Und doch konnte man ebenso instinktiv nicht über die Unzulänglichkeit einer ewigen Jugend wegkommen. Als der Krieg kam, begrüßten die Älteren den befreienden Tod für eine Sache, die nicht ihre war. Die Jüngeren aber verloren um so mehr ihr unmittelbares Pathos, je mehr die Bewegung – besonders nach Kriegsende – sich durchsetzte, Widerstand wie Erstlingshaftigkeit des Wagnisses beendet waren.

Einige wenige der aus dem Krieg Zurückkehrenden setzten ihre ganze Kraft ein, um die Bewegung der Jüngeren auch über die unausbleibliche Stichflamme der ersten Nachkriegsjahre hinweg im Gang zu halten. Das Erlöschen der Spontaneität des Ursprungs, die zunächst nach dem Kriege noch einmal einsetzte, konnte freilich nicht endgültig aufgehalten werden. Die Bewegung aber wurde wenigstens in der Form der Tradition gerettet. Daß es heute noch Jugendbewegung gibt, ist das Verdienst dieser wenigen Führer. Das ganze Gebäude des Jugendreiches erhielt damit einen unendlich stärkeren Akzent von der Führerschaft her als in der ersten Generation. Und weil die Fortsetzung in ein Stadium der Reife noch immer fehlte – die verfrühten Redereien über Logos und Eros, Autorität und Freiheit bedeuteten nur einen unzulänglichen Anlauf gegen ein neues Ziel hin und zerspalteten die Gemeinsamkeit des Geistes der Frühe – deshalb kam die ganze von einigen starken Führernaturen zusammengeraffte Bewegung in das Zwielicht des politischen Leerlaufs, den Rosenstock beschreibt. Das Nicht-mehr des ersten Aufbruchs und

das Noch-nicht eines zweiten Aufbruchs verbieten es dem Beteiligten, sich mit diesem Zwischenstadium der Not als einer endgültigen Gestalt zufrieden zu geben. Sie verbieten es allerdings auch Außenstehenden, dieses Zwischenstadium zum Substrat allgemein gültiger Abstraktionen zu machen.

Das aber ist die Gefahr der Rosenstockschen Formulierung. In dem Zwischenstadium vor einem neuen Aufbruch der Fünfundzwanzigjährigen ist die Begegnung der Reste einaltriger Jugendbewegung mit den letzten lebendigen Resten der abseitigen, unpolitischen, mit dem Anspruch Generationen umspannender Gültigkeit auftretenden Lehre allerdings das entscheidende Ereignis. Hier hat sich die Jugend, und zwar jeder Einzelne zu entscheiden, ob er mythisch oder geschichtlich leben will, ob der Bund der Jugend oder der Bund der Männer sein Letztes sein soll. Aber diese Entscheidung allein wird das Wirksame der Begegnung sein. Nicht aber sind die Faktoren der Entscheidung ohne weiteres als endgültige anzusprechen. Es ist wirklich eine einmalige Situation des Notstandes, die Lehrer und Führer so zusammenbringt. Deshalb geht es nicht an, diese Lehrer und diese Führer zu ewigen Repräsentanten zu machen und ein ewiges Verhältnis zu stabilieren, sei das nun ein Primat „des" Lehrers, wie Rosenstock dazu geneigt ist, oder ein Primat „des" Führers, wie die Jugend ihn gerne praktizieren möchte. Beides, diese Lehre wie diese Führung müssen geopfert werden, wenn die Entscheidung geschieht.

Ein Bund der „Älteren" (in dem betonten Sinne der geschehenen Entscheidung und des neuen Aufbruchs) beendet durch sein Dasein die Gültigkeit der Kategorien des Notstands. Entscheidend für ihn wird nicht, daß er um eine mehraltrige Lehre weiß, sondern daß er mehraltrig lebt. Das heißt: Er hat die Ursprungsform und die Ursprungssituation geopfert um des neuen Alters willen. Die ihm Zugehörigen leben nicht mehr unter den Gesetzen des Bundes der Jugend und sind doch und gerade darum seine echten Erben und Erfüller. Sie leben nicht mehr in der Verpflichtung gegenüber einem in Büchern tradierbarem Geiste und sind doch und gerade darum die rechten Lernenden, die Vollstrecker des Geistes.

4.

Wir haben versucht ganz kurz die verschiedenen Situationen und Schicksale von Lehre und Führung anzudeuten, um zu zeigen, daß jeweils verschiedene Lösungen für ihr Verhältnis am Platze waren. Die Zweischwerterlehre des Mittelalters gilt in dieser Form nicht mehr für das 18. und 19. Jahrhundert. Das Zwischenstadium, in dem Jugendbewegung und Lehre zusammentreffen, steht hinwieder in einem so eigenen Lichte, daß eine umgedeutete Zweischwerterlehre nicht mehr als gültige Losung ausgegeben werden darf.

Welches aber wäre die gültige Losung für einen Bund der Älteren? Es ist nicht erlaubt, mehr als andeutungsweise von Dingen zu reden, deren einzige Gewähr der Glaube weniger ist. Der Bund der Älteren tritt als Fortsetzung der Jugendbewegung mit derselben Erstlingshaftigkeit in die Geschichte wie diese. Zu den vorhergehenden Zeiten besteht eine Kluft, die nicht prinzipiell überbrückbar ist. Es gibt für ihn keine direkte Tradition, daher aber keine direkte Lehre. Sein geschichtlicher Platz wird ihm nicht von einer vorangehenden Generation vererbt, sondern von ihm mit der Souveränität des Anfangs bestimmt. Das bedeutet selbstverständlich nicht die Willkür dieser Generation und auch nicht einen absoluten Anfang, der alles Vorhergegangene fallen läßt. Der Bund der Älteren weiß sich durchaus als Erbe, der Jugendbewegung sowohl wie der vorangegangenen Geschichte. Es gibt zwar von rückwärts aus keine verpflichtende Tradition und keine verpflichtende Lehre für ihn. Aber es gibt um so mehr von ihm aus ein verpflichtendes Lernen, kraft dessen er seine Erbschaft begreifen lernt und den politischen Standort seines Daseins geistig bestimmt.

In der gemeinsamen Rede der Gleichaltrigen wächst diese gemeinsame Klarheit, die den gemeinsamen Einsatz gebiert. Das Leben dieser ersten Generation ist noch einmal unendlich wagnishaft, nicht von der Hut einer vorhergehenden betreut. Gelingt es trotzdem, wenn auch nur im Ansatz, Stand und Aufgabe zu bestimmen, so gibt es wieder verpflichtende Lehre: die Weitergabe des Standes und der Aufgabe an die folgende Generation.

Und dieses Verhältnis, das sich hier zum ersten Male wieder offenbart, mag in der Zukunft dauern. Dann ist das Ziel geistiger Führung und politischer Lehre erreicht. Die geistige Führung ist das Ergebnis des

Lernens und Einsatzes des Bundes der Älteren, die politische Lehre aber die Form, in der eine geistige Führung ihren Auftrag an eine werdende geistige Führung folgender Generation weitergibt. Die Wesensschranken zwischen Lehre und Führung sind gefallen; alles Wissen der Lehrenden stammt nur aus ihrer Zugehörigkeit der geistigen Führung, aus dem gemeinsamen Gespräch der geistigen Führer. Das Ergebnis der Lehre aber wird es sein, daß durch sie die geistig Führenden der folgenden Generation erkannt und erkoren werden.

Die Bedeutung der Typenscheidung fällt damit überhaupt weg. Es gilt niemand mehr auf Grund seiner Natur „eines" Lehrers oder „eines" Führers. Sondern es gilt jeder wie in der Gruppe der Jugendbewegung nur als voller Mensch mit Vor- und Zunamen, auf Grund des ganz bestimmten, nur ihm eigenen Auftrags, der sich im Rahmen des Bundes als geistige Berufung erweist. Dieses vollmenschliche Leben aus der einen Kraft des Bundes hat aber eine doppelte Sprache: dem Gleichaltrigen gegenüber begreift es sich in dem Gespräch der Führer, dem Nachkommenden gegenüber erzählt es sich in der Anrede der Lehre.

Ganz zum Schluß mag es angedeutet werden, daß das Fallen der Unterscheidung von Lehrer und Führer nur Ausdruck ist für das Fallen der uralten Scheidung von Geist und Leib. Der neue Bund wird ebenso wie der jugendliche nicht mehr getragen sein von einer Unterscheidung, der es ewig unmöglich wird, die Elemente wesenhaft zu verketten und die ewig dem einen durch das andere Gewalt antun muß: den Gott verleiblicht oder den Leib vergöttlicht. Freilich weiß der neue Bund um diese Unterscheidung, der er sich im Augenblicke seines Aufbruchs nicht entzog. Aber weil er geschichtlich, ein neuer Bund ist, widerspricht er ihr im Glauben an das Ereignis der Verschmelzung. Denn alles geschichtliche Leben ist ein Wunder der Inkarnation, das den Leib vergottet und den Gott verleibt.

FRANZ ROSENZWEIG

EIN GEDICHT DES JEHUDA HALEVI[1])

Der Name

Jahraus, jahrein in Deinem Haus faßt Lagerstand
das Glücksvolk, wo Dein Name drin sein Lager fand.
Hoch, welthoch wohnt der Name und hat Sein doch in
zerschlagnem Herz und wo sich wer in Jammer wand.
Und Himmelshöhn fassen ihn nicht, ob er herab
zum Sinai stieg, wohnt in Buschs Dornflammenbrand.
Denn nahe ist sein Weg gar sehr und gleich sehr weit,
da, was er schuf, ans Selbst er und ans Andre band.
Allein Gott dank ichs, wenn mein Herz Gedanken spann,
und ihm nur, wenn Rede mein Mund und Antwort stand.

* * *

Der Widerspruch, daß Gott nah und fern zugleich ist, schießt zusammen in der Tatsache, daß er einen Namen hat. Was einen Namen hat, davon kann man reden und kann es anreden, je nachdem es abwesend oder anwesend ist. Gott ist nie abwesend, deshalb gibt es keinen Gottesbegriff (von den falschen Göttern gewiß, aber von dem wahren nicht). Gott ist der einzige, dessen Name zugleich sein Begriff, dessen Begriff zugleich sein Name ist. Man nennt Gott nur Gott, und jeder Name hat nur diese Bedeutung.

Die Fern-und-Nähe löst dem Dichter auch das Problem des Weltzwecks, um das sich die Religionsphilosophie der Zeit mühte. Alles Geschaffene hat eine doppelte Beziehung: es ist einmal ganz einfach da, hat Sein, Selbstsein, ist sich Selbstzweck; dann aber ist es auch um eines andern, letzthin um alles andern willen. In jener seiner Selbsthaftigkeit erfährt es den nahen, in dieser seiner Gebundenheit an andres den fernen Gott; denn der Ferne ist der Gott der Welt, die immer das Ganze und ein Ganzes aus lauter anderm ist, der Nahe der Gott des Herzens, des Herzens, das nie so sehr Selbst und nur Selbst ist wie wenn es leidet.

Es fällt auf, daß in dem zweiten Zweizeiler, der den Gehalt des Gedichts am kürzesten und einfachsten formuliert, für das welthoch-weltferne Sein Gottes das anschauliche Wort „wohnen" gebraucht wird, das grade das Wohnen der Gottesherrlichkeit auf Erden, unter ihrem Volke, in ihrem Hause bezeichnet, hingegen für das Wohnen im zerschlagnen Herzen, sogar in Abweichung vom zugrundeliegenden Bibelvers (Jes. 57, 15), das denkbar abstrakteste Wort „Sein", dies richtige Philosophenwort, das die abendländische Scholastik sich mit ihrem „Existieren" – „Dasein" müßte man strenggenommen übersetzen – angeeignet hat. Dieser Widerspruch erschließt eine letzte Tiefe des jüdischen Wissens und Glaubens.

[1]) Aus dem demnächst erscheinenden Buch: Franz Rosenzweig, Jehuda Halevi, 92 Hymnen und Gedichte deutsch (der 60 Hymnen und Gedichte 2. Ausgabe), Verlag Lambert Schneider, Berlin.

Der „Baure Aulom", der Weltschöpfer, meint hier nicht, wie man denken sollte, etwas Fernes, das er doch seinem Inhalt nach bezeichnet, sondern ist im Volksmunde ein ganz gefühlsnahes Wort; und bei dem Gott des Herzens vergißt das Herz doch keinen Augenblick, daß er der „Seiende" ist. So springt hier der Funke nicht bloß zwischen den beiden Polen der Ferne und Nähe hin und her; sondern die Pole selber sind jeder noch einmal geladen mit den beiden polaren Elektrizitäten, nur in verschiedener Anordnung. Der welterhabne Schöpfer schlägt „Wohnung" auf, und der abstrakteste Gott der Philosophie hat „Sein" im zerschlagnen Herzen.

Als Hermann Cohen noch in Marburg war, setzte er einmal einem alten Marburger Juden die Gottesidee seiner Ethik auseinander. Der hörte ehrfurchtsvoll zu, nur als Cohen fertig war, fragte er: „Und wo bleibt der Baure Aulom?" Da antwortete Cohen nichts und brach in Tränen aus.

MITTEILUNGEN

Von den zwei Freunden, die den „Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln" führten, dem russisch-jüdischen Philosophen und Literarhistoriker Gerschenson (geb. 1869) und dem russisch-christlichen Dichter und Religionshistoriker Iwanow (geb. 1866), ist der erstere im vorigen Jahr gestorben. Eins seiner Bücher, das an die Religion des biblischen Israel anknüpfende „Der Schlüssel zum Glauben", ist vor kurzem in englischer Übersetzung erschienen. – Den „Briefwechsel" hat Prof. N. v. Bubnoff (Heidelberg) übertragen.

Der „Franziskus", mit dessen Veröffentlichung wir in diesem Heft beginnen, ist die Ausarbeitung der Vierten aus einem Zyklus von Vorlesungen über das Christentum, die der verfasser an dem von Franz Rosenzweig begründeten und gemeinsam mit Martin Buber und Eduard Strauß geleiteten Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt a. M. gehalten hat und von denen die drei ersten (über Jesus, Paulus und Augustin) im VI. und VII. Jahrgang der Monatsschrift „Der Jude" abgedruckt worden sind.

Zur Frage „Lehrer oder Führer?" werden wir außer dem Aufsatz von Albert Mirgeler noch zwei andere kürzere Äußerungen aus der Jugendbewegung und eine zusammenfassende Entgegnung von Eugen Rosenstock bringen.

LEO SCHESTOW

WISSENSCHAFT UND FREIE FORSCHUNG

C'est un enchantement incompréhensible et un assoupissement surnaturel... PASCAL

Dann aber muß man glauben, Es geschaut zu haben, wenn die Seele plötzlich (ἐξαίφνης) ein Licht durchleuchtet hat.

PLOTIN, ENN. V. III. 17

1.

Alle sind der Überzeugung, daß Wissenschaft freie Forschung sei. Verhält sich das wirklich so?

Da fällt mir eine alte, allgemein bekannte, aber auch allgemein vergessene Legende ein. Als einstmals eine kluge Thrazierin sah, wie der nach den himmlischen Geheimnissen suchende Thales in einen Brunnen fiel, lachte sie herzhaft über den alten Sonderling, der das, was unmittelbar vor seinen Füßen lag, nicht sah und sich einbildete, die Dinge am Himmel erkennen zu können . . .

Alle Leute mit gesundem Menschenverstand denken ebenso wie die Thrazierin. Sie alle sind überzeugt, daß die *ordo et connexio rerum* am Himmel die gleiche sei wie auf Erden. Sogar die Philosophen, die, wie anzunehmen ist, nicht ohne Grund stets den Urteilen kluger Menschen aufmerksam lauschten, sind schon seit altersher bestrebt, ein Gesetz der Kontinuität der Erscheinungen im Weltall festzustellen. Thales selbst, von dem uns die Überlieferung die soeben mitgeteilte Anekdote erhalten hat, war der erste, dem der Gedanke der Einheit des Weltgebäudes kam. Und man könnte mit gutem Recht annehmen, daß er, als er in den Brunnen hinabgestürzt war und das heitere Lachen des jungen Mädchens hörte, mit Entsetzen gewahr wurde, daß das Mädchen recht hatte und daß selbst ein Mann, den die Geheimnisse des Himmels beunruhigen, unter seine Füße schauen müsse, ja, daß vielleicht gerade dieser es in erster Linie tun müsse.

Thales war der Vater der antiken Philosophie. Sein Entsetzen und seine aus dem Entsetzen hervorgegangenen Überzeugungen vererbten sich auf seine Schüler und auf die Schüler seiner Schüler. Das Vererbungsgesetz herrscht in der Philosophie ebenso gebieterisch und unumschränkt wie in allen anderen Gebieten des organischen Seins. Wer hieran zweifelt, möge einen Blick in ein beliebiges Lehrbuch werfen. Nach Hegel wagt niemand

zu denken, daß es den Philosophen gegeben sei, „frei" zu denken und zu forschen. Der Philosoph wächst, wie eine Pflanze aus dem Erdboden, aus der Vergangenheit hervor. Und während Thales bei dem Gelächter und den beleidigenden Worten der Thrazierin erschrak, waren alle, die auf ihn folgten, durch seine Erfahrung schon genügend erschreckt und „bereichert". Sie wußten bereits gut, daß wir, ehe wir am Himmel suchen, sorgfältig das betrachten müssen, was sich unmittelbar vor unseren Füßen befindet.

In die Schulsprache übersetzt bedeutet dies folgendes: die Philosophie will um jeden Preis eine Wissenschaft sein. Sie ist, ebenso wie die Wissenschaft, bestrebt, ihr Wissen mit einem dauerhaften Fundament, mit einem Granitfels zu unterbauen. Kant war also voll berechtigt, in der „Kritik der reinen Vernunft" seine berühmten Fragen zu stellen, sowie auch „Prolegomena" zu einer jeden künftigen Metaphysik zu verfassen. Wenn Thales schon auf Erden in einen Brunnen fiel, so versprachen seine Wolkenwanderungen, wie die Thrazierin ganz richtig folgerte, nichts Gutes. Wir müssen erst lernen, auf Erden sicher zu gehen, und dann wird uns auch am Himmel der Erfolg gesichert sein. Und umgekehrt: wer sich in unserer Welt nicht zu orientieren versteht, der wird auch in anderen Welten nichts entdecken . . .

Hieraus scheint zu folgen, daß Hegel durchaus unrecht hatte, als er seinen berühmt gewordenen Einwand gegen die Kantsche Erkenntnistheorie aufstellte. Er verglich bekanntlich Kant mit einem Schwimmer, der, ehe er sich in die Fluten stürzt, wissen wolle, wie man schwimmen müsse. Das wäre richtig, wenn weder Kant selbst noch auch irgend jemand vor Kant jemals versucht hätte, die Welt im umfassendsten Sinne dieses Wortes, das heißt sowohl den Himmel als auch die Erde zu erforschen, und wenn alle sich nur auf die Frage beschränkt hätten, wie man sie erforschen solle. In Wirklichkeit verhielt sich alles anders: die Menschen verstanden sich schon viele Jahrhunderte vor Kant aufs Schwimmen, sie schwammen viel und gut (Kant hat dies in seinem grundlegenden Buch ganz besonders unterstrichen), und Kant stellte seine Fragen erst, nachdem er sich selbst schon mehrmals in die Fluten gestürzt hatte.

Der Einwand Hegels erweist sich also, wenn man ihn à la lettre auffassen will, als ein ungeschickter, in aller Eile gezimmerter Sophismus. Aber es besteht kein Grund zu der Annahme, daß Hegel so naiv gewesen

und tatsächlich gemeint hätte, man könne sich mit einer so leichtsinnigen Überlegung über die von Kant aufgestellten Fragen hinwegsetzen. Alles spricht dafür, daß der Gedanke Hegels viel tiefer und ernster war, und gerade deshalb, weil er tief und ernst war, kleidete er ihn in die Form eines Scherzes. Waren ja doch die Fragen Kants im Grunde genommen von einer Art, daß man sie wohl stellen, sie aber durchaus nicht beantworten konnte – weder so, wie Kant sie beantwortete, noch in irgendeiner anderen Weise. Wer weiß – vielleicht hat auch Kant selbst dies gefühlt und deshalb nur die Hälfte der Frage, die zudem die bei weitem weniger schwierige und wichtige ist, enthüllt, während er das Schwierigste und Wichtigste ebenso verheimlichte, wie auch Hegel in seinem scherzhaften Einwand. Kant, der es unternommen hatte, eine Erkenntnistheorie zu schaffen, das heißt die Wissenschaft philosophisch zu begründen, durfte keineswegs von der These ausgehen, daß wir Wissenschaften – Mathematik, Naturwissenschaften usw. – besitzen. Es gibt Wissenschaften – gewiß, aber das genügt noch nicht. Die Aufgabe besteht ja darin, ihre Existenz zu *rechtfertigen*. Es existiert vieles, was man nicht rechtfertigen kann und auch nicht rechtfertigen darf. Es existieren Diebsspelunken, Spielhäuser, Bordelle – aber die Tatsache ihrer Existenz spricht weder zu ihren Gunsten, noch gegen sie. Auch die Existenz der Wissenschaften und sogar die ihnen stets erwiesene Verehrung schützen sie durchaus nicht vor möglichen Vorwürfen. Heute sind die Wissenschaften allgemein anerkannt und nutzbringend. Wie aber, wenn dessen, der sich diesen Wissenschaften anvertraut und sich auf sie verläßt, irgendwo schließlich etwas Schlimmeres harrt, als das, was Thales beschieden war, als er durch sein „Fernrohr" den Himmel betrachtete? Müßte dann also ein Philosoph, wenn er ein Unheil vermeiden will, statt nach Beziehungen zur Wissenschaft zu suchen, diese auf jede Weise abbrechen?

Wie soll man eine solche Frage beantworten? Wohin soll man sich mit ihr wenden? Wen soll man fragen? Und gibt es überhaupt ein Wesen, eine Instanz, an die man sich mit einer solchen Frage wenden könnte? Und wenn es eine solche gibt, an welchen Merkmalen sollten wir dann erkennen, daß wir uns an den Richtigen gewendet haben?

Kant hat, wie ich schon sagte, diese Fragen nicht gestellt. Er „war überzeugt", daß es jemanden gibt, an den man sich wenden kann, daß es entweder in uns oder außer uns eine unfehlbare Instanz gebe, die ein für

allemal und fehlerfrei jene Zweifel gelöst hat oder lösen wird, die in dem Hegelschen Einwand verborgen liegen. Anders ausgedrückt: wir können wohl schwimmen und werden nicht ertrinken, nur müssen wir uns Rechenschaft darüber geben, welche Schwimmbewegungen wir anwenden, um uns an der Oberfläche zu halten.

Woher kamen Kant seine Überzeugungen? Er schweigt hierüber, als gäbe es da überhaupt nichts zu fragen. Aber *es gibt hier wohl etwas zu fragen*, und wenn Kant keine Antwort gibt, so müssen wir wohl oder übel an anderer Stelle eine Antwort zu finden suchen.

In Beaumarchais' „Figaros Hochzeit" kommt es zu einer Meinungsverschiedenheit zwischen Susanna und Figaro anläßlich der künftigen Gestaltung ihres Hausstandes. Gleich beim ersten Einwand Figaros bricht Susanna das Gespräch ab und erklärt mit jener Klarheit, die wir stets suchen, aber bei weitem nicht immer, nicht einmal bei den besten Philosophen, finden, daß sie durchaus nicht beabsichtige, sich mit ihm herumzustreiten und ihm ihr „Rechthaben" zu beweisen. Denn, erklärt sie, wenn sie sich in einen Streit einließe, so würde sie damit schon zugeben, daß sie auch unrecht haben könne. Da haben wir ja, was wir suchten: das richtige, letzte, endgültige „Rechthaben", das keinerlei Zweifel und Fragen mehr zuläßt! Figaro war zum Nachgeben gezwungen, er mußte zugeben, daß er sich Einhalt gebieten müsse vor dem Willen dieses eigensinnigen, aber für ihn unüberwindlich bezaubernden Weibes – *ἀνάγκη στῆναι*, um sich mit Aristoteles' Worten auszudrücken. Und nun stellt sich plötzlich heraus, daß die oberste Instanz, die endgültig und ein für allemal allem Streit und Widerspruch ein Ende macht, die Laune eines zufälligen, irdischen und vergänglichen, aber lieben und geliebten Wesens ist. So also baute der scharfsinnige und kluge Beaumarchais die Erkenntnistheorie seiner Helden auf. Sind wir nun berechtigt, seinen Scharfsinn auch in jenem Falle auszunützen, da nicht von den leichtsinnigen Helden einer französischen Komödie, sondern von den berühmten Führern philosophischer Richtungen die Rede ist? Sind wir zu der Annahme berechtigt, daß auch Kant, Hegel und selbst Aristoteles eine Susanna hatten, die sie nicht bei ihrem richtigen Namen nennen wollten, vor der sie aber ebenso willenlos und begeistert den Rückzug antraten, wie Figaro vor seiner Geliebten?

Ich weiß, daß ein solcher Vergleich Empörung hervorrufen wird! Hegel,

Kant, Aristoteles einerseits und der liederliche Figaro anderseits. Aber ganz abgesehen davon, daß „Empörung“ durchaus nicht als Einwand gelten kann, kann ich mich diesmal auf eine Überlieferung, und zwar auf eine klassische, berufen, von der bereits die Rede war. Hat ja doch selbst Plato sich nicht gescheut, uns von dem Zusammenstoß des Thales mit der Thrazierin zu berichten oder, besser ausgedrückt, davon zu erzählen, wie ein junges, ungebildetes (und scheinbar ebenfalls bezauberndes) Mädchen den Vater der Philosophie öffentlich lächerlich machte. Darüber kann kein Zweifel bestehen: der hochbetagte Thales wurde von einer jungen Thrazierin lächerlich gemacht, denn sie, die auf fester Erde stand, brach in ein heiteres Gelächter aus, während er, in seinem Brunnen zappelnd, hilflos schrie. Es kann auch, wie ich bereits sagte, nicht bestritten werden, daß die Kritik der Thrazierin die Philosophen vieles gelehrt hat: *ἀνάγκη στῆναι*, dies Wort entstammt nicht der Seele des Aristoteles, sondern der Seele des in den Brunnen gefallenen Thales. Der erschreckte Thales war es, der unter dem lauten Gelächter des schönen Bauernmädchens den festen Entschluß faßte, von nun an nicht mehr aufs Geratewohl hinzugehen, wo Gott ihn hinführen wolle, sondern bevor er weitergeht, sorgfältig vor sich hinzusehen, wo er seinen Fuß hinsetzt.

Das ist die Grundlage dessen, was man üblich Erkenntnistheorie nennt. Kant war am allerwenigsten darum besorgt, die Wissenschaft und die reine Vernunft zu rechtfertigen. Er wußte ebensogut wie Hegel, daß man die Frage der Berechtigung des wissenschaftlichen Wissens nicht aufwerfen dürfe. Er wollte nur die eigenwillige und launische Metaphysik diskreditieren, das heißt zeigen, daß die Methaphysik ihren Bau nicht auf dauerhaftem Granit, wie es die Wissenschaft ist, sondern auf Sand aufführt. Die Erwiderung Hegels aber müssen wir in der Weise auffassen, daß, wenn wir die Überzeugung von der Unerschütterlichkeit unserer methodologischen Kunstgriffe bei der Auffindung der Wahrheit beibehalten wollen, wir die Frage, woher wir diese Überzeugung haben, besser ganz aus dem Spiel lassen. Wichtig ist, daß wir diese Überzeugung haben, wie wir aber zu ihr gelangten, das ist eine zweitwichtige Angelegenheit. Ja, weit mehr: nur eine solche Überzeugung ist von Dauer, bezüglich deren niemand sich zu erinnern oder zu erraten vermag, von wo und seit wann er sie hat. Denn wenn wir erst uns zu erinnern und nachzuforschen beginnen, welche Garantie haben wir dann, daß unsere Neugierde uns zu dem

gewünschten Resultat führen wird? Wie aber, wenn wir zum entgegengesetzten Resultat gelangen würden, wenn der Wunsch, die Überzeugung zu begründen, diese nicht nur nicht festigen, sondern untergraben würde? Wir besitzen ein Wissen, und das Wissen hat uns sehr viel gegeben: man sollte mit dem zufrieden sein, was man besitzt. So wollen wir bei dem bleiben, was wir haben, und den unruhigen Versucher in uns einschläfern. Ein Philosoph darf die gefährliche Erfahrung des Thales und das aus ihr hervorgegangene Aristotelische Prinzip der *ἀνάγκη στῆναι* nicht vergessen.

2.

Wir brauchen also keinerlei Metaphysik oder, wenn wir eine Metaphysik zulassen wollten, so doch nur eine solche, die sich darauf versteht, mit der Wissenschaft in gutem Einvernehmen zu leben und sich ihr sogar unterzuordnen. Denn – das können wir schon im voraus wissen –, wenn es zu einem Zusammenstoß zwischen Metaphysik und Wissenschaft kommen sollte, so würde erstere „vom Antlitz der Erde hinweggefegt werden". Die neue Philosophie ist im Bewußtsein dessen emporgewachsen und erstarkt. Nach Descartes und im besonderen nach Spinoza konnte kein einziger unter den anerkannten Philosophen anders sprechen und denken.

Spinoza hat uns seine „*Ethica ordine geometrico demonstrata*" als Erbe hinterlassen. Niemand zweifelt daran, daß das System Spinozas ein metaphysisches ist. Aber viele sind überzeugt, daß Spinoza jener „Kritizismus" noch fremd war, der von Kant geschaffen wurde. In den Lehrbüchern der Philosophie wird dies häufig so dargestellt, daß Spinoza, wenn er nach Kant gelebt, nicht mehr hätte das sagen können, was er sagte. Aber das ist wohl kaum richtig. Offenbar war alles Wesentliche des Kantschen Kritizismus schon voll und ganz in dem *more geometrico* Spinozas enthalten. Spinoza hat ebenso wie Kant eine „willkürliche" Metaphysik nicht gewollt. Er strebte strenge Wissenschaftlichkeit an, und wenn er seine Gedanken in die Form mathematischer Schlußfolgerungen einkleidete, so tat er es gerade deshalb, weil er, wie nach ihm auch Kant, am allermeisten darum besorgt war, der launischen Mannigfaltigkeit der Meinungen ein für allemal ein Ende zu machen und eine mit der Idee der Notwendigkeit verbundene ständige Einheitlichkeit der Urteile zu schaffen. Die Axiome, Postulate und Theoreme – alle diese für den Leser philosophischer Bücher ungewohnten und scheinbar nutzlosen Hüllen, in die

Spinoza seine Wahrheiten einkleidet, haben ihren Dienst getan. Sie haben, wie einstmals ein Diener den König der Perser an die Athener erinnerte, Spinoza daran erinnert, daß die Metaphysik keine Willkür enthalten dürfe, sondern strenge Wissenschaft sein müsse.

Man wird übrigens auch bei Spinoza, wie bei vielen anderen großen Philosophen, keine exakte Antwort auf die Frage finden, was Wissenschaft sei. Sogar Kant hat, als er die „Kritik der reinen Vernunft" schrieb, auf diese Frage keine erschöpfende Antwort gegeben. Was ist Wissenschaft? Das weiß jedermann: Geometrie, Arithmetik, Astronomie, Physik – sogar Geschichte. Aber niemand geht über Beispiele und Gemeinplätze hinaus. Auch eine richtige Definition der Vernunft wird man nirgends finden – selbst nicht bei eben demselben Kant, der die „Kritik der reinen Vernunft" geschrieben hat. Es wird vorausgesetzt, daß alle wüßten, was die Vernunft sei, wie man auch wisse, was Wissenschaft sei. Wenn wir aber aus den Werken der Philosophen uns eine Vorstellung davon machen wollten, was Vernunft und was Wissenschaft sei, so läuft alles auf das eine hinaus: Vernunft und Wissenschaft geben uns allgemeingültige Urteile. Und dort, wo wir auf diese oder jene Weise zu allgemeingültigen Urteilen gelangen, haben alle Zweifel, alle Streitigkeiten ein Ende und müssen ein Ende haben: dort haben alle immer gleich gedacht und werden immer gleich denken, und dort liegt folglich die ewige Wahrheit.

Darum waren die Blicke der Philosophen schon vom Altertum an und bis zur Gegenwart auf die Mathematik gerichtet. Plato hielt von sich Menschen fern, die keine Kenntnisse in der Geometrie hatten, Kant nannte die Mathematik eine königliche Wissenschaft und sogar Spinoza, der aufrichtige Spinoza, hielt es für seine Pflicht, sich den Anschein zu geben, daß jene Wahrheit, nach der er so qualvoll suchte, ihrer Natur nach sich nicht von der mathematischen Wahrheit unterscheide. Als einer seiner Korrespondenten ihn fragte, mit welchem Recht er seine Philosophie für die beste halte, antwortete er ihm, daß er sie durchaus nicht für die beste, sondern für die wahre halte, und zwar aus demselben Grunde, kraft dessen ein jeder der Ansicht sei, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks gleich zwei rechten ist.

So antwortete Spinoza seinem erzürnten Korrespondenten, so sprach er aus jedem Anlaß und sogar zuweilen auch ohne jeglichen Anlaß auch in seinen Werken. In der „Ethik" versprach er von Gott, dem Verstand und

den menschlichen Leidenschaften so zu handeln, als sei von Flächen und Dreiecken die Rede, er legt das feierliche Gelübde ab, aus seinem philosophischen Wortschatz alle Worte auszumerzen, die auch nur im geringsten an menschliche Wünsche, menschliches Suchen und Kämpfen erinnern. Weder das Gute noch das Böse, weder das Schöne noch das Häßliche werde, so sagt er, seine Methode des Wahrheitsuchens beeinflussen. Der Mensch sei ein Glied oder eines der unendlich vielen Glieder in dem einheitlichen endlosen Ganzen, das er bald Gott, bald Natur, bald Substanz nannte. Die Aufgabe der Philosophie aber laufe darauf hinaus, den komplizierten und erfindungsreichen Mechanismus „zu verstehen", kraft dessen die unendliche Zahl einzelner Teile zu einem einheitlichen und sich selbst genügenden Ganzen verschmelze. Das Wort „Gott" schaffte er nicht ab und hat sogar – auch in dem gleichen Brief an seinen erzürnten Korrespondenten – betont, daß in seiner Philosophie Gott ein ebensolcher Ehrenplatz wie in den andern Philosophien eingeräumt sei: der aufrichtige Spinoza scheute selbst vor dieser Lüge nicht zurück.

Ich mache auf diesen Umstand ganz besonders aufmerksam, denn nach Spinoza, der die ganze Last der Verantwortung für die in der Geschichte der Neuzeit zum erstenmal berühmt gewordene Lüge auf sich genommen hat, wurde diese Art von Verstellung fast zur philosophischen Tugend erhoben. Es ist selbst für einen Blinden klar, daß die Gleichung: „Gott = Natur = Substanz" bedeuten sollte, man dürfe und brauche Gott in der Philosophie keinen Platz mehr einräumen. Anders ausgedrückt: wenn man nach der letzten Wahrheit suche, so müsse man sich ebendorthin wenden, wo sich auch die Mathematiker hinwenden, wenn sie ihre Probleme lösen. Wenn wir uns fragen, wieviel die Summe der Winkel eines Dreiecks beträgt, erwarten wir dann etwa, daß jenem, der uns die Antwort auf unsere Frage gibt, freistehe, sie so oder anders zu beantworten, das heißt, daß er eine Eigenschaft besitzt, an der wir ein lebendes Wesen von einem nichtlebenden, ein beseeltes von einem nichtbeseelten unterscheiden? Zeichnet sich doch die Mathematik durch die für uns so verführerische Exaktheit und Sicherheit und die hiermit zusammenhängende Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit ihrer Urteile gerade deshalb aus, weil sie auf alles Menschliche verzichtet hat, weil sie weder *ridere*, noch *lugere*, noch auch *detestari* will, weil sie nur das braucht, was bei Spinoza mit dem Wort *intelligere* bezeichnet wird. Und wenn die Philosophie für

sich selbst ebenfalls die gleiche Sicherheit und Allgemeingültigkeit beansprucht, so gibt es für sie keinen anderen Ausweg. Sie muß nur das *intelligere* anstreben und alles, was nicht in den Rahmen des *intelligere* hineinpaßt, als nicht existierend und illusorisch von sich weisen. Wir wissen aber bereits, was Spinozas *intelligere* bedeutet. *Intelligere* bedeutet, sich die Welt vorstellen als eine unendlich große Zahl von Teilen (Leibniz sprach später von Monaden), die sich nach seit Ewigkeit bestehenden Gesetzen bewegen und weder die Möglichkeit noch das Recht haben, auch nur im geringsten die ohne sie und durchaus nicht für sie eingesetzte Ordnung zu ändern. Und Gott unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht im geringsten von den Menschen. Auch seine „Freiheit" besteht nur in der Unterwerfung unter eine Ordnung, die doch nur wieder der Ausdruck seines Wesens ist. *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit.*

Darum wirft Spinoza schon in seinem „Theologisch-politischen Traktat" die Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Bibel und des biblischen Gottes auf und entscheidet sie ohne jegliches sichtbares Schwanken. In der Bibel, so sagt er, ist keine Wahrheit, und die Bibel ist auch nicht der Ort für die Wahrheit. Die Bibel enthalte nur moralische Belehrungen. Diese könnten wir aus der Bibel annehmen, die Wahrheit aber müßten wir an einem anderen Orte suchen. Die Bibel erhebt auch gar keinen Anspruch auf Wahrheit, und das, was in ihr berichtet wird, sieht auch durchaus nicht nach Wahrheit aus. Gott hat die Welt nicht in sechs Tagen geschaffen. Gott hat den Menschen niemals gesegnet, hat sich Moses auf dem Berge Sinai nicht offenbart, hat die Juden nicht aus Ägypten geführt usw. Das alles sind nur dichterische Bilder, das heißt Erfindung, die ein vernünftiger Mensch in bedingtem und begrenztem Sinne auslegt. Auch gibt es nicht jenen Gott, von dem so viel in der Bibel erzählt wird, und es hat ihn auch niemals gegeben – dies bezeugt wiederum die Vernunft, das heißt jenes Etwas, das mathematische Probleme unwiderruflich löst und die Menschen lehrt, in der Mathematik die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden. Und schließlich – dies war vielleicht für die Zukunft von ganz besonderer Wichtigkeit und Bedeutung – existiert nicht nur nicht jener Gott, von dem die Bibel berichtet, sondern es besteht nicht einmal die Notwendigkeit eines solchen. Für die Menschen ist nicht das wesentlich – so dekretiert wiederum dieselbe keine Gewalt über sich anerkennende Vernunft, dank der wir wissen, daß die Summe der Winkel im

Dreieck zwei rechte beträgt –, ob es einen Gott gibt, sondern ob man die volle Frömmigkeit bewahren kann, an die sich im Laufe der Jahrhunderte die durch die Heilige Schrift erzogenen Völker gewöhnt haben. Spinoza, der an die Unfehlbarkeit der Vernunft glaubte, fügte sich ohne zu murren auch dieser ihrer Entscheidung. Ja, man kann und muß Gott ablehnen – aber die Frömmigkeit und Religiosität kann und muß man sich bewahren. Wenn sich dies aber so verhält, so können die Begriffe „Substanz" oder „Natur", die den Verstand eines an der Mathematik erzogenen Menschen nicht beleidigen, die für jedermann unannehmbar gewordene Gottesidee vortrefflich ersetzen.

Spinozas Formel „deus = natura = substantia" – wie auch alle aus ihr in der „Ethik" und den der „Ethik" vorausgehenden Werken gemachten Schlußfolgerungen – bedeuten nur, daß es keinen Gott gibt. Diese Entdeckung Spinozas wurde zum Ausgangspunkt des Denkens der Philosophie der Neuzeit. So viel man nun auch von Gott reden mag, so wissen wir doch mit Bestimmtheit, daß nicht von jenem Gotte die Rede ist, der einst in biblischen Zeiten lebte, den Himmel, die Erde und die Menschen nach seinem Ebenbilde schuf, der sowohl liebt als auch begehrt, sich aufregt und bereut, mit den Menschen sich streitet und zuweilen sogar im Streit mit den Menschen den kürzeren zieht. Die Vernunft, die gleiche Vernunft, die über Dreiecke und Perpendikularlinien gebietet und die darum meint, daß sie das souveräne Recht innehabe, die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden, die Vernunft, die nicht nach der besten, sondern nach der wahren Philosophie sucht – diese Vernunft erklärt mit der ihr eigenen Selbstsicherheit in einem keinerlei Widerspruch zulassenden Ton, daß ein solcher Gott kein allervollkommenstes und nicht einmal ein vollkommenes Wesen wäre und daß er folglich überhaupt kein Gott sei. Eines jeden, der sich weigere, die Entscheidung der Vernunft anzunehmen, harre unvermeidlich das Schicksal des Thales: er werde in den Brunnen fallen und alle irdischen Freuden würden für ihn unzugänglich sein.

3.

Dies lehrte uns der aufrichtige Spinoza. Er fand den letzten Richter für die Lebenden und Toten, beugte sich selbst vor ihm und hinterließ uns das Vermächtnis, daß die höchste, letzte Weisheit in der Unterordnung unter diesen Richter bestehe, kraft dessen willenlosen Willens die Summe

der Winkel im Dreieck gleich zwei rechten ist, der Mensch geboren wird und alles das geschieht, was im Leben vorkommt. . .

Und was auch immer die Geschichtsphilosophen sagen mögen, so ist es den Nachfolgern Spinozas bis auf den heutigen Tag noch nicht gelungen, sich der Gewalt der von ihm verkündeten Ideen zu entwinden. Weder der „Kritizismus" Kants, noch der „Dynamismus" Hegels, weder die Wissenschaftslehre Fichtes, noch die Versuche Leibniz' und Schellings, auch nicht einmal die neueste philosophische Kritik war imstande, den von Spinoza gezogenen Zauberkreis zu überschreiten. Es war viel vom Rationalismus Spinozas die Rede, man hat sich viel Mühe gegeben, seiner „Vernunft" unsere „Erfahrung" gegenüberzustellen, aber das alles führte zu nichts und konnte auch zu nichts führen. Denn die Grundthese Spinozas wagte niemand anzutasten. Nach ihm sind alle überzeugt, daß, wenn wir die Wahrheit brauchen, wir uns an jenen „ungerechten" Richter wenden müssen, von dem wir erfuhren, daß die Summe der Winkel im Dreieck gleich zwei rechten ist. Alle glauben auch daran, daß es einen anderen, „gerechten" Richter nicht gebe und nicht geben könne, und glauben auch daran, daß auch Spinoza selbst alle seine Wahrheiten von dem ungerechten Richter holte und sich sogar dessen Urteilen mit Freude unterwarf. Unterwürfigkeit ist bei uns auf Erden stets als höchste Tugend betrachtet worden, denn nur dann, wenn alle Menschen sich bereit erklären würden, sich *einem* Prinzip unterzuordnen, ließe sich, nach unseren Vorstellungen, jene „Harmonie" verwirklichen, die ebenfalls als die höchste und idealste Errungenschaft betrachtet wird. Kein Philosoph würde zu sagen wagen, was die leichtsinnige Susanna zu dem in sie verliebten Figaro sagte, daß nämlich ihre Laune, die Laune eines lebendigen Wesens, über den unbeseelten Normen und Gesetzen stehe. Susanna hat ja doch zuerst den Figaro sich unterwürfig gemacht und erst dann sich mit ihm gestritten. Die Philosophen hingegen müssen sich an Zuhörer wenden, die ihnen ganz gleichgültig gegenüberstehen und sich unter keinen Umständen unterwerfen werden, wollte man sie nicht durch Gewalt zur Unterwürfigkeit zwingen – ganz gleich, ob durch physische Gewalt oder durch Dialektik.

Und so werden wir zu Zeugen einer erstaunlichen Erscheinung. Die Philosophen, das heißt Männer, denen die Wahrheit über alles am Herzen liegt und die par excellence aufrichtig sein müßten, erweisen sich weniger aufrichtig als ungebildete Frauen. Die Thrazierin lachte, als sie Thales

im Brunnen liegen sah, Susanna sagte ganz offen, daß für sie ihre Laune die einzige Wahrheitsquelle sei. Haben Sie jemals etwas Ähnliches aus dem Munde von Vertretern der Weisheit zu hören bekommen? Nicht einmal die Sophisten, die doch weiß Gott mutige Leute sind und durch ihre Kühnheit sich vor dem Gericht der Geschichte so sehr kompromittiert haben, erlaubten sich jemals eine derartige Aufrichtigkeit. Sie „stritten" mit Sokrates: sie wollten, daß auch Sokrates und alle übrigen Menschen ihre Weisheit *anerkennten*, das heißt zugäben, daß ihre Behauptungen nicht ein Ausdruck ihrer „*zufälligen*" Wünsche und Bestrebungen, sondern etwas seien, was sie alle von einem über den Menschen und Göttern stehenden, jedoch nichts Menschliches in sich bergenden, ja auch nicht ein einziges Merkmal der Beseeltheit besitzenden Prinzip erhalten haben. Pflegte ja doch Sokrates sie gerade hiermit und nur hiermit in seine dialektischen Netze einzufangen, vorausgesetzt, daß das, was uns Plato von den Disputen des Sokrates mit den Sophisten berichtet, der historischen Wirklichkeit entspricht. Denn wenn die Sophisten, wie die heitere Thrazierin oder die sorglose Susanna, auf alle Einwände mit Gelächter geantwortet oder, sei es nun, weil sie es überflüssig fanden oder aus Verachtung gegen die allgemeinverbindlichen Wahrheiten aufs Streiten verzichtet hätten, so wäre der im Streit unbesiegbare Sokrates gänzlich wehrlos gewesen. Aber offenbar glaubten auch die Sophisten an das souveräne Recht der Vernunft, allgemeinverbindliche Wahrheiten zu dekretieren, oder, wenn sie nicht daran glaubten, so hat es dem Schicksal nicht beliebt, Spuren einer für Sterbliche so außergewöhnlichen Kühnheit in der Geschichte zu bewahren. Das ließe sich sehr gut annehmen; wissen wir doch zur Genüge, daß die Götter neidisch sind und eifersüchtig die interessantesten Geheimnisse vor den Blicken der Menschen bewahren.

Wie dem auch sei, so bezeugt uns doch die Geschichte der Philosophie, daß das Wahrheitsuchen für den Menschen stets eine Jagd nach allgemeingültigen Urteilen war. Dem Menschen genügte es nicht, im Besitze der Wahrheit zu sein. Er wollte etwas anderes, etwas – wie ihm schien – „Besseres": daß seine Wahrheit eine Wahrheit „für alle" sei. Um ein Recht hierauf zu haben, schuf er die Fiktion, daß er diese Wahrheit nicht selbst schaffe, sondern sie fertig, und zwar nicht von einem Wesen, wie er selbst, daß heißt von einem lebendigen, also vor allem unbeständigen, veränderlichen, launischen Wesen beziehe, sondern sie aus den Händen

eines Wesens erhalte, das keine Veränderungen kennt und will, da es überhaupt nichts will und es sich weder um sich selbst, noch um irgend jemanden anderen kümmert: daß er es aus den Händen dessen empfange, das uns lehrt, daß die Winkelsumme eines Dreiecks zwei rechte beträgt. Wenn aber die Wahrheit ein so eigenartiges und unbedingt unbeseeltes Wesen zur Quelle hat, so läuft die menschliche Tugend vollständig auf Selbstentsagung hinaus. Unpersönliche und leidenschaftslose Wahrheit einerseits und die Bereitschaft, der Wahrheit alles zu opfern, anderseits – das war offenkundig das *primum movens* schon der antiken Philosophie. Im Mittelalter und sogar schon früher – fast seit Beginn unserer Ära – versuchten die von der Bibel inspirierten Philosophen und Theologen die ihnen von den Hellenen zum Vermächtnis gemachte „Weisheit" zu bekämpfen. Im allgemeinen aber waren diese Versuche erfolglos und von vornherein zum Mißerfolg verurteilt. Einige Jahrzehnte, bevor die Bibel den europäischen Völkern zugänglich wurde, begann Philon der Jude sich bereits um die „Versöhnung" der östlichen Offenbarung mit der westlichen Wissenschaft zu bemühen. Doch war das, was er Versöhnung nannte, Verrat. Einige Kirchenväter, wie zum Beispiel Tertullian, gaben sich hierüber Rechenschaft. Aber nicht alle sahen, wie Tertullian, worin das Wesen des hellenischen Geistes und die Gefahr seines Einflusses bestand. Er allein begriff, daß, wie er sich ausdrückte, Athen sich niemals mit Jerusalem einigen werde. Er allein entschloß sich – und zwar nur ein einziges Mal – in dem berühmt gewordenen Ausspruch, den ich bereits öfters anführte und den, meines Erachtens, wie ich ebenfalls bereits sagte, ein jeder von uns täglich vor dem Schlaf und nach dem Erwachen wiederholen sollte –, er allein entschloß sich, die Beschwörungsformel anzuerkennen, die allein uns Freiheit von der jahrhundertealten Bezauberung gewähren kann: *Non pudet – quia pudendum est, prorsus credibile – quia ineptum est, certum – quia impossibile.* Mit solch einem *Novum Organon* versuchte Tertullianus an das ewige Buch heranzugehen. Nur ein einziges Mal im Laufe der zwei Jahrtausende, die seit der Zeit verflossen sind, da die Völker des Okzidents die Bibel zu lesen begannen, ist einem Menschen der Gedanke gekommen, daß alle die von der Vernunft gepriesenen *pudet*, *ineptum*, *impossibile* uns das Notwendigste und Wertvollste nehmen. Niemand hat die Stimme Tertullians vernommen, nicht einmal er selbst. Seine Worte sind entweder gänzlich vergessen, oder sie sind, wenn sie auch zuweilen von

weltlichen und kirchlichen Schriftstellern zitiert werden, für diese nur ein Beispiel extremen Widersinns und äußerster Taktlosigkeit. Jedermann hält es für seine Pflicht, nicht nur Athen mit Jerusalem auszusöhnen, sondern von Jerusalem zu verlangen, daß es sich in Athen seine Rechtfertigung und seinen Segen hole. Der Gedanke Philons ist sogar in die Heilige Schrift eingedrungen und hat dem vierten Evangelium eine eigene Färbung verliehen. „Im Anfang war das Wort" – dies bedeutete: zuerst war Athen, und erst später Jerusalem. Und folglich muß alles, was aus Jerusalem kam, auf der Wage Athens gewogen werden. Der biblische Gott mußte sich einverstanden erklären, soweit er der hellenischen Vorstellung vom allervollkommensten Wesen nicht entsprach, seine „Natur" zu verändern. Vor allem mußte er auf sein „Ebenbild" verzichten, denn das allervollkommenste Wesen darf, das wußten die Griechen mit Bestimmtheit, keinerlei Ebenbild haben: am allerwenigsten das Ebenbild des Menschen . .

Der auch heute noch für viele so verlockende ontologische Gottesbeweis (und wenn er auch von Kant abgelehnt wurde, so hat doch Hegel uns überzeugt, daß man wieder zu ihm zurückkehren müsse) bedeutet ja nichts anderes als die Bereitschaft, Jerusalem dem Gericht Athens auszuliefern. Die Idee des allervollkommensten Wesens war in Athen entstanden, und der biblische Gott mußte, um das Prädikat des Seins zu erwerben, es sich kniefällig in Athen holen, wo alle Prädikate geschmiedet und verteilt wurden, die nicht ohne allgemeine Anerkennung bestehen können. Kein einziger „vernünftiger" Mensch wird zugeben wollen, daß Gott die notwendigen Prädikate nach dem Tertullianischen Novum Organon – *non pudet, quia pudendum est* und *certum, quia impossibile* – wird erwerben können. Und das gilt nicht nur für unsere Zeitgenossen oder für das Altertum: man darf nicht vergessen, daß auch das „religiös" gestimmte Mittelalter in Aristoteles offen den *praecursor Christi in naturalibus* verehrte und insgeheim den Gedanken hegte, daß der *Philosophus* ein Vorläufer Christi auch *in supranaturalibus* sei.

Diese antike auch in der „düsteren Epoche" des Mittelalters nicht gestorbene Idee erhielt ihren vollen Ausdruck in der Neuzeit in der Philosophie Spinozas. Gegenwärtig hat sie sich der Geister derartig bemächtigt, daß unter den heute Lebenden niemand auch nur argwöhnt, daß der aufrichtige Spinoza durchaus nicht so aufrichtig war, wie man zu meinen

pflegt. Er sagte durchaus nicht das, was er dachte, und zwar tat er dies recht oft. Es ist nicht wahr, daß er seine Philosophie nicht für die beste, sondern nur für die wahre gehalten habe. Es ist auch nicht wahr, daß er, als er sie schuf, nicht geweint, nicht gelacht, nicht gezürnt, sondern nur auf das gelauscht habe, was ihm die Vernunft sagte, das heißt, was jener gegen alles gleichgültige – da nicht lebendige – Richter ihm sagte, der da verkündet hat, daß die Winkelsumme eines Dreiecks zwei rechte beträgt. Wenn man mir nicht Glauben schenken will, so lese man den „Tractatus de intellectus emendatione" oder wenigstens die einleitenden Worte dieses Traktats. Dann wird man erfahren, daß Spinoza, wie einstmals Thales, in einen Abgrund hinabgestürzt war und aus der Tiefe dieses Abgrundes Gott anrief. Es ist auch nicht wahr, daß er von Gott, dem Verstand, den menschlichen Leidenschaften so gehandelt habe, wie man von Linien und Flächen zu handeln pflegt, und daß er, wie auch jener Richter, den er den Menschen aufzwang, gegen das Gute und Böse, gegen das Schöne und Häßliche gleichgültig gewesen sei und nur „Verstehen" angestrebt habe. Die mathematischen Prachtgewänder, in die er seine Gedanken hüllte, hatte er sich „ausgeliehen", um seinen Darlegungen mehr Gewichtigkeit zu verleihen, – identifizieren ja doch die Menschen so gern Gewichtigkeit mit Bedeutsamkeit. Aber man versuche diese Hüllen „zu zerreißen", und man wird sehen, wie wenig der wahre Spinoza jenem Spinoza gleicht, den uns die Geschichte überliefert hat. Ich wiederhole, daß er seine Philosophie nicht für die wahre, sondern für die beste hielt, im Widerspruch zu dem, was er seinem Korrespondenten so kategorisch erklärt hatte. Er selbst hat dies am Schluß seiner Ethik zugegeben: *omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*, sagt er dort. Er suchte nicht nach dem *verum*, sondern nach dem *optimum*, den Menschen aber erzählte er, der aufrichtige Spinoza, die Unwahrheit, daß es jenem, der da entscheidet, daß die Winkelsumme eines Dreiecks zwei rechte beträgt, gegeben sei, alle Fragen zu lösen, die in der unruhigen und sehnsüchtigen Seele des Menschen entstehen. Wie es geschehen konnte, daß der aufrichtige Spinoza sein ganzes Leben lang eine so häßliche Lüge verkündete, davon berichte ich an anderer Stelle. Hier will ich nur nochmals wiederholen, daß diese Lüge von den Menschen der Neuzeit als die einzig mögliche höchste Wahrheit angenommen wurde. Spinoza erschien ihnen nicht nur als ein Weiser, sondern auch als ein Heiliger. Er ist für uns der einzig Nüchterne unter

Trunkenen, wie einstmals Anaxagoras für Aristoteles. Und er wurde auch zum Heiligen kanonisiert – wir brauchen uns nur an die begeisterten Worte Schleiermachers zu erinnern: „Opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza" usw.

4.

Der aufrichtige Spinoza hat mit einer bisher unerhörten Kraft und Begeisterung den Menschen eine Lüge verkündet. Allerdings war, wie ich bereits sagte, diese Lüge nicht von ihm erfunden worden. Sie lebt in der Welt seit der Zeit, da das menschliche Denken nach der Herrschaft des „Wissens" über das Leben zu trachten begann. Wenn man den Lehrbüchern der Philosophie Glauben schenken will, so geschah dies in Europa sechs Jahrhunderte vor unserer Ära und war Thales der Vater dieser Lüge. Wenn man der Bibel glauben will, geschah dies viel früher, als es noch auf Erden nur zwei Menschen gab, und war der Vater dieser Lüge nicht ein Mensch, sondern der Teufel, der die Gestalt einer Schlange angenommen hatte. Der Bibel schenken wir keinen Glauben: Spinoza hat uns offenbar gemacht, daß man in der Bibel zwar eine hohe und noch für uns geeignete Moral finden könne, daß man aber die Wahrheit anderweitig suchen müsse. Wie dem aber auch sei, ob nun die Lüge von Thales oder vom Teufel stammt, so bleibt doch die eine Tatsache unverändert bestehen: die Menschen sind tief überzeugt, und halten es für die offenkundigste Wahrheit, daß sie sich in der Gewalt einer seit Ewigkeit bestehenden unkörperlichen und gleichgültigen Macht befinden, der es gegeben ist, zu entscheiden, sowohl wieviel die Winkelsumme eines Dreiecks beträgt, als auch welches Schicksal des Menschen, der Völker und sogar des Weltalls harrt. Oder, wie sich ebenderselbe Spinoza mit der ihm eigenen rätselhaften und unheilvollen Ruhe ausdrückte: die Vernunft und der Wille Gottes haben mit der Vernunft und dem Willen des Menschen ebensowenig gemein, als das Sternbild des Hundes mit dem Hund, dem bellenden Tier. Jeglicher Versuch, sich der Gewalt der im Laufe von Jahrhunderten entstandenen Überzeugung zu entwinden, zerschellt an einer ganzen Reihe im voraus zurechtgelegter, ebenfalls „evidenter" und durch ihre Evidenz unbezwingbarer *pudet*, *ineptum* und *impossibile*.

Eines der hervorragendsten Beispiele der Gebundenheit des neuzeitlichen philosophischen Denkens ist vielleicht der so berühmt gewordene

Hume-Kantsche Streit. Kant hat bekanntlich des öfteren erklärt, daß Hume ihn aus dem „dogmatischen Schlummer" erweckt habe. Und in der Tat, wenn wir Hume und jene Stellen bei Kant lesen, wo er sich auf Hume beruft, so möchte es uns scheinen, daß es nicht anders sein konnte und daß das, was Hume sah und was nach Hume auch für Kant ersichtlich war, nicht nur einen Schlafenden, sondern selbst einen Toten hätte erwecken müssen. Hume schrieb: „Gibt es in der Natur ein Prinzip, das geheimnisvoller wäre als der Zusammenhang zwischen Leib und Seele, ein Prinzip, dank dem die vorausgesetzte geistige Substanz eine derartige Macht über die materielle gewinnt, daß der verfeinertste Gedanke auf die gröbste Materie einwirken könnte? Wenn wir über die Macht verfügten, durch geheimes Wünschen Berge zu versetzen oder die Planeten in ihren Laufbahnen zu lenken, so wäre diese umfassende Macht nicht außergewöhnlicher oder würde unser Verstehen nicht mehr übersteigen als die oben erwähnte." So schrieb Hume. Kant sagte, Hume wiederholend, fast mit den gleichen Worten folgendes: „Daß mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, daß derselbe auch den Mond zurückhalten könne." Was will man noch mehr? Man sollte meinen, daß für Menschen, die *solches* gesehen haben, ein weiterer Schlummer, ein weiterer Glauben an das Verstehen, an das *intelligere* unmöglich und unnütz werden würde und daß sie, wie Tertullian, sich der Gewalt der Einflüsterungen des Teufels entwindend und zur endgültigen Wirklichkeit erwacht, alle ihre Fesseln – alle die *pudet*, *ineptum*, *impossibile* – zerschmettern würden . . .

Weit gefehlt. Sowohl Hume als auch Kant erwachten – im Traum. Ihr Erwachen war ein illusorisches. Sogar der Umstand, daß sie in sich selbst die wunderbare Macht entdeckt hatten, Berge zu versetzen und die Planeten in ihren Laufbahnen zu lenken, lehrte sie nicht, daß sie eine andere Bestimmung haben, als Senkrechte und Dreiecke. Hume begann von der „Gewohnheit" zu sprechen – und vergaß die Wunder, die er gesehen hatte. Kant verlegte die Wunder, um sie nicht sehen zu müssen, in das Gebiet des „*Ding an sich*" und hinterließ der Menschheit die synthetischen Urteile *a priori*, die Transzendental-Philosophie und die drei kümmerlichen „Postulate". Das heißt, er führte das Programm Spinozas vollständig durch: er rettete die Frömmigkeit und die Moral, Gott aber verriet er, indem er ihn durch einen Begriff ersetzte, den er nach dem Eben-

bilde des höchsten Kriteriums der mathematischen Wahrheiten schuf. Und eine solche Philosophie erschien allen als eine „erhabene" par excellence. Die Moral, ebenso wie ihre Mutter, die Vernunft, oder das, was man Vernunft nannte, wurde autonom, eigengesetzlich. Und je „reiner", je eigengesetzlicher, je unabhängiger die Moral war, desto ehrfürchtiger beugte man sich vor ihr. Nach Kant kam Fichte und ließ wiederum Spinoza in seinem „ethischen Idealismus" neu erstehen. Der Mensch muß sich vor allem unterwerfen, und zwar einem Prinzip, das ihm ebenso fern steht, wie die von Spinoza gepriesenen Senkrechten und Dreiecke – die in ihrer demütigen Unterwürfigkeit unter das oberste Prinzip ewige und unerreichbare Vorbilder für die unruhigen und unvernünftig rastlosen Sterblichen sind. Hegel ging in der gleichen Richtung: so sehr er auch Spinoza bekämpfte, so hartnäckig er auch in seinem „Dynamismus" die Statik seines Lehrers zu überwinden suchte, so befestigte er doch in den Menschen den Glauben an die „Autonomie" der Vernunft nur noch mehr. Für ihn war die Philosophie „Selbstentwicklung" des Geistes, das heißt automatische Entfaltung des Absoluten, das durch die „Idealität" seiner Natur und durch seine Unbeseeltheit selbst die mathematischen Begriffe übertrifft. Von den Philosophen der Gegenwart will ich gar nicht reden. Ihre Angst vor der „Vernunft" ist so groß, ihr Glaube an die Unerschütterlichkeit der synthetischen Urteile *a priori* so unüberwindlich fest, daß es niemandem in den Sinn kommt, daß hier noch ein Kampf möglich sei. Die „Wunder", die sich Hume und Kant für einen Augenblick offenbarten, sind vergessen. Wer nicht für die Wissenschaft ist, dessen harrt das Schicksal des Thales, er wird über kurz oder lang „vom Antlitz der Erde hinweggefegt werden" oder, wie Thales, unter dem Gelächter junger schöner Mädchen in einen Brunnen fallen.

Ich habe gesagt, daß der aufrichtige Spinoza den Menschen eine offenkundige Lüge verkündet habe. Man könnte mich fragen: Warum haben denn die Menschen ihm Glauben geschenkt? Wie ist es ihm gelungen, sie zu bezaubern, ihnen Gesicht und Gehör zu nehmen? Der aufmerksame Leser wird vielleicht schon selbst erraten haben, wie diese Fragen zu beantworten sind. Habe ich ja doch nicht umsonst auf diesen Seiten Thales so oft erwähnen müssen. Er ist ja in der Tat in einen Brunnen gefallen – das ist keine Lüge, keine Erfindung, Und so wird jedem, der nicht unter seine Füße sieht, über kurz oder lang ein Unglück widerfahren. Anders

ausgedrückt: man darf nicht ungestraft den gesunden Menschenverstand und die Wissenschaft mißachten. Gerade deshalb hatten es Hume und Kant so eilig, die gesehenen Wunder zu vergessen, und gerade deshalb klammerten sie sich so fest der eine an die Gewohnheit, der andere an die synthetischen Urteile *a priori*. Ihre Schüler und Verehrer fühlten dies – und dies garantierte den Erfolg ihrer Philosophien. Wer sich vor dem Absturz fürchtet, muß an die „Aufrichtigkeit" Spinozas glauben, muß auf Hume und Kant hören und – sich vor allem Außergewöhnlichen und „Wunderbaren" durch das erstbeste Mittel schützen . . .

Und doch haben Spinoza und alle jene, die von Spinoza ausgingen und geistig von ihm zehrten, den Menschen eine Lüge verkündet. Es bedarf keiner weiteren Worte: man darf nicht ungestraft den gesunden Menschenverstand und die Wissenschaft mißachten – das offenbart den Menschen ihre „alltägliche Erfahrung". Aber es gibt noch eine andere Erfahrung – und diese offenbart uns anderes. Sie offenbart uns, daß man ebenfalls nicht „ungestraft" sich dem gesunden Menschenverstand und der Wissenschaft anvertrauen darf. Und daß sowohl jener, die sich ihnen anvertrauen, als auch jener, die sie mißachten, eine „Strafe" harrt. Ist etwa die Thrazierin, die den Thales auslachte, dem Abgrund entgangen? Wo ist sie? Wo ist ihr heiteres Lachen geblieben? Hierüber schweigt die Geschichte! Die Geschichte, eine rätselhafte Wissenschaft, die von den Taten längst dahingegangener Menschen berichtet, erinnert sich niemals daran, was der „Sieger" harrte, und was für Abgründe für sie bereitet waren. Man kann viele Bände geschichtlicher Werke auswendig lernen und doch eine so „einfache" Wahrheit nicht wissen. Je mehr historische Werke man liest, desto gründlicher vergißt man die einfache Wahrheit, daß der Mensch sterblich ist. Es ist, als stellte sich die Geschichte die Aufgabe, das Leben so zu rekonstruieren, als stürben die Menschen niemals. Ja, so ist es. Die Geschichte hat ihre eigene Philosophie, und diese Philosophie verlangt von ihr gerade eine solche Rekonstruktion der menschlichen Vergangenheit. Wie hätte anders unter den Menschen der unsinnige Mythos entstehen können, daß die Bereitschaft, der Wissenschaft und dem gesunden Menschenverstand zu folgen, Straflosigkeit garantiere? Es ist übrigens anzunehmen, daß die Historiker mit einer so schweren Aufgabe aus eigenen Kräften nicht fertig werden würden. Hinter den Historikern steht eine andere, unfaßbare treibende Macht, oder besser ausgedrückt – ob-

wohl man mir dies nicht verzeihen wird – ein Wille. Dieser Wille nun schafft jenes *enchantement et assoupissement surnaturel*, jene offenkundig übernatürliche Bezauberung, von der bei Pascal die Rede ist und die weder Kant noch die Erkenntnistheoretiker, die den Weg Kants einschlugen, jemals etwa auch nur geahnt haben. Weder die Mathematik, noch die sich nach der Mathematik richtenden Wissenschaften vermögen das menschliche Bewußtsein zu entzaubern und es von den übernatürlichen Zauberbanden zu befreien. Ja, strebt die Wissenschaft überhaupt eine „freie" Forschung an? Sucht sie den Weg zur Wirklichkeit? Ich habe bereits vorbildliche Gedanken solcher mutigen Männer wie Kant und Hume angeführt. Sobald sich ihnen irgend etwas Außergewöhnliches in den Weg stellte, zogen sie sich sofort in ihre Schneckengehäuse zurück und entschieden, daß dies gerade das sei, was man nicht sehen müsse, ja, daß es das sei, was nicht ist – nämlich ein „Wunder". Zur größeren Anschaulichkeit will ich noch ein weiteres Beispiel aus dem Buch eines neuzeitlichen, sehr bekannten und einflußreichen Philosophiehistorikers anführen. Um seinem Leser den Sinn und die Bedeutung der von Schelling auf Hegel vererbten „Identitätsphilosophie" zu erklären, welch ersterer seinerseits durch die Bücher Spinozas „erleuchtet" worden war, schreibt der gelehrte Historiker folgendes: „Solange man die Erkenntnis sich nach dem Gegenstand ‚richten läßt' in dem Sinne, daß dieser ein Ziel bezeichnet, das für sich bei aller noch so großen Annäherung doch immer ein äußerliches ist und bleibt, so lange bleibt die Zusammenstimmung des ‚Subjektiven' und des ‚Objektiven' ein unbegreifliches Wunder. Dieses Wunder schwindet nur erst" usw. Ich könnte eine beliebige Anzahl von Beispielen solcher Urteile auswählen. Aus ihnen geht deutlich hervor, worin der Grund„glaube" der Wissenschaft und Philosophie besteht, welch letztere sich ständig nach der Wissenschaft umblickt, in der Überzeugung, daß, wenn sie mit der Wissenschaft nicht in gutem Einvernehmen lebt, sie unvermeidlich „vom Antlitz der Erde hinweggefegt werden wird" (die in Anführungszeichen gesetzten Worte stammen ebenfalls nicht von mir, sondern von einem sehr berühmten Philosophen der Gegenwart). Das Wunder ist „unfaßbar", da man es nicht in die Netze der „allgemeinen und notwendigen Urteile" einfangen kann. Ergo: wenn es sich unseren Augen darbieten würde, so würde uns unsere Wissenschaft lehren, es nicht zu sehen. Sie kann sich nicht beruhigen, solange nicht alles

„Wunderbare" aus ihrem Blickfeld verschwindet („das Wunder schwindet"). Bei einer solchen freiwilligen Selbstbeschränkung, wie sie das menschliche Denken offenbar in keiner historischen Epoche gekannt hat, identifiziert sich die Wissenschaft dennoch ganz aufrichtig mit der freien Forschung. Was ist dies anderes, frage ich nochmals, als die „übernatürliche Bezauberung", die Pascal so schmerzhaft quälte? Bei den von der Wissenschaft ausgearbeiteten Methoden der Auffindung der Wahrheit sind wir erbarmungslos dazu verurteilt, daß das Bedeutsamste uns als nicht wirklich *par excellence* erscheine. Wenn es vor uns auftaucht, bemächtigt sich unser ein wahnsinniges Entsetzen, die Seele fürchtet, daß das große Nichts sie für immer verschlingen werde, und sie flieht, ohne sich umzusehen, dorthin zurück, wo die heiteren und sorglosen Thrazierinnen triumphieren.

Was gibt es für einen Ausweg hieraus? Wie ist die Einflüsterung eines Fiebertraums zu überwinden, wenn sie von einer übernatürlichen Gewalt verhängt ist? Und „wie kann der Mensch mit Gott streiten"? Ein übernatürlicher Zauber kann nur durch eine übernatürliche Gewalt zerstreut werden. Spinozas Richter, der sich nicht mit der Macht über Dreiecke und Senkrechte begnügte und sich auch die lebendigen Menschen unterwarf, wird selbstverständlich die im Übernatürlichen verborgene Willkür nie sanktionieren und wird uns nach wie vor mit den Götzen seiner „Notwendigkeit" einschüchtern. Aber weder seine Sanktion noch seine Drohungen üben jetzt, da der Zauber geschwunden ist, die frühere Wirkung aus. Alle die *pudendum*, *ineptum* und *impossibile*, die unser Urvater im Paradies vom Baume pflückte, sind vergessen. Vergessen sind auch die „allgemeingültigen Urteile" und die sich selbst genügende Frömmigkeit, die uns so verlockten. Dann und erst dann wird die *freie* Forschung beginnen.

FLORENS CHRISTIAN RANG

VOM WELTBUCH DER PERSON

Das 59. Sonett Shakespeares übersetzt und erklärt[1])

If there be nothing new, but that which is,
Hath been before, how are our brains beguil'd,
Which, labouring for invention, bear amiss
The second burden of a former child.

O, that record could with a backward look,
Even of five hundred courses of the sun,
Show me your image in some antique book,
Since mind at first in character was done:

That I might see what the old world could say
To this composed wonder of your frame;
Whether we are mended, or where better they,
Or whether revolution be the same.

O, sure I am, the wits of former days
To subjects worse have given admiring praise.

* * *

Ist neu da nichts als das, was ist, war schon,
Wie unser Hirn sich dann in Lug versinnt,
Das fehltrüg in Erfinde-Wehen-Frohn
-Die zweite Bürde von vorherigem Kind!

O daß Geschichte, die den Rückblick such
Gar von fünftausendmaligem Sonnenschwang,
Dein Bild mir wies in welchem Urzeit-Buch,
Seit Geist zuerst in Type sich erdrang!

Daß ich, was alte Welt gesagt, könnt sehn
Zu dieser Wunderfügung, deinem Leib;
Ob wir entfehlert sind; wo besser jen';
Oder ob Umwälzung am selben bleib.

O fest ich faß: vorherige Zeit, wie weis,
Gab schlechterm Vorwurf des Entzückens Preis.

[1]) Vgl. 1. Heft, S. 104ff. und 131ff., 2. Heft, S. 200ff.

1.

Das Einzig-Ewige ist neu, das Einzig-Ewige ist alt; neu dem, der es erlebt, alt dem, der es bedenkt. Wie kann aber Neues sein, wenn, wohl bedacht, es schon alt ist?

Dadurch, daß das Denken – in seinem Schoß, dem Gehirn (*brains*, V. 2) – die Aufgabe der Erinnerung (*record*, V. 5) faßt als Aufgabe der Eräußerung auch: – in Wiedergeburt: *to bear . . . the second burden of a former child* (V. 3/4).

Mit einem Ruck schleudert Shakespeare den Pessimismus zu Boden. Denn diesem Feinde gilt sein erster Vers; ihn stellt er auf den Plan. In kühner Sprachkürze. *But* heißt hier: *außer daß*, nicht bloß: *sondern*; *ein* Neues würde es auf jeden Fall geben, das anfänglich noch nicht da sein konnte: die Erkenntnis, daß es nichts Neues gibt (zu dieser Ellipse vgl. Sonett 52, 4 *for blunting – for fear of blunting*). Der Sinn also: wenn es nichts Neues gäbe, als den modernen Pessimismus, gemäß dem es nichts Neues gibt . . . Und so wie hier den denkerisch hoffnungslosen, beficht Shakespeare im Sonett 121 (im Couplet) den sittlich tatenlosen Pessimismus.

Dieser Müdlauf des Gedankens hübe ihn auf. Denken wäre Betrug, arglistiger (*beguiled*): der den Schoß des Hirns mit Bedacht trächtig machte, um Fehlgeburt zu bringen. Aber nicht der logische Selbwiderspruch – der Daseins-Widerspruch ist's, den Shakespeare aufzeigt. Sein Hirn hat nicht über das Denken zu denken, sondern *labouring for invention* sich um ein Kind zu bemühn.

Das *Sohn*-Thema der Zeuge-Sonette ertönt! Erhoben in seine dritte Potenz: die Forderung leiblich zu zeugenden Sohns, überholt von der Verheißung fortzuleben im Gedicht, endet in der Selb-Anforderung des Dichters, den Freund selb als Kind zu gebären im Gedicht.

Zwar sagt der König in ‚Ende gut, Alles gut' (II, 1): that labouring art can never ransom nature (daß Mühn der Kunst nie für Natur kann zahlen); aber eben dies Drama widerlegt seinen Spruch.

Mit dem Dichter haben *wir* diese Geburt zu tun: *our* brains: durch und mit ihm alle, die den Anblick des Wunders genießen (V. 10); die ganze jetzige Welt (der alten entgegengesetzt durch V. 9).

Ein Kind ist immer neu, in der natürlichen Ordnung. In der geistigen der Wiedergeburt aber ist das natürliche alt; ein ‚vorheriges Kind'. Der stets derselbe Umdreh des Rads der Geschlechtfolgen – V. 12 – springt

durch eine Naturgeburt nicht aus der Bahn; die bloße Tatsache – ‚das was ist' –, daß ein herrlicher Mensch ward geboren – den Mitlebenden ein Wunder –, beweist nicht, daß ein ebensolcher nicht schon war – und verging; beweist nicht, daß auch er nicht – kein Wunder er! – vergehn wird. Daß der Erfolg der Geistarbeit, die mehr als abermals gebären, die aus Gewesenem das Nie-Gewesene gebären soll und will, nicht Fehlgeburt sein wird.

Das Fehltragen (*bear amiss*) besteht nicht in dem zweitmaligen Tragen schon geborenen Kinds, nicht im labouring for invention an sich, sondern in dem Betrug, als ob dies Neu-Austragen dann Aufgabe wäre, wenn Neues es überhaupt nicht gibt.

Dann freilich wäre ‚invention' unmöglich. Und ist doch das Höchstziel des menschlichen Geistdrangs. Denn in den Hochmut versteigt Shakespeare sich nicht, daß Kunst schöpferisch sei. Schöpfung ist geschafft übermenschlicherseits (Sonett 1); Mensch kann sie nur finden, ‚er-finden'. Aber welche Sinnfülle birgt dies Kennwort Shakespeares! Ist Dichters Schaffen *in-vention*, so ist es Hereinkommen-in-sich: in die Wesenheit; ein Über-Ein-Kommen: just das Gegenteil des, was Konvention im heutigen gesellschaftlichen Sinn; aber diejenige *con-ventio*, die Selb-Begegnung des Geists, wenn seinen Inhalt formend er sich selb trifft und begreifend und wertend seine Zu-Kunft erreicht. Das Mühn, das im deutschen ‚erfinden' sich ausdrückt (wofür aber es nicht ausdrückt das Begegnen), setzt *labouring* besonders hinzu; ist Finden müheloses Geschenk, so müssen vorhergehn die suchenden Mühn: die Wehen der Geburt – sie gerade heißen *labour* – im Durchkampf der Mutter, daß sie in ihrem Kind sich begegne.

Nicht *über* Geburtarbeit spricht uns der Dichter Gedanken, sondern *in* dieser Arbeit spricht er sein Kind zur Geburt. In dramatischem Seelen-Fortschritt gibt diese Lyrik zu vernehmen, wie sie in Geburtwehen Fortschritte des Gebärens erringt. Wortwehen drücken Leiblichung aus.

Ein langgezogenes *O*! preßt sich aus der Qualangst. Nachhallend in dem *o* von *record*, welch Wort deshalb auf der *o*-Silbe betont. O – wie ist zu vermeiden, daß alles umsonst; daß auch das geschenkte Kind, das überaus schöne Menschenkind, nur altes Einerlei und Vergänglichkeit ist? Als Antwort: sieh! die Geburt kommt in Gang, die das Neue heraustreibt; aus der Altheit gerade erpressen die Wehen die Kraft (ob auch

erst Vorwehen), der Neuheit Bahn zu brechen. Der Seufzer wird Flügel eines Gebieter-Gedankens, der, welt-hinreißend groß, so nie vorher von Menschenhirnen gedacht – denn der freilich größere, *alles* erfüllende Gedanke der Jesus-Gemeinde vom Gott-Menschen-Sohn ist ihrem Glauben nicht von Menschen gedacht –, der, sagten wir, Geschichte selb schichtet über sie hoch und aufruft zum Zeugen, daß eben sie Trägerin des übergeschichtlichen Kinds.

François Victor Hugo (Sohn Victor Hugos) hat in seiner sonst reichlich romanhaften Erklärung der Sonette dem unsern folgende Anmerkung gewidmet: „Wir lenken das Nachdenken des Lesers auf diese unendlich merkwürdigen Verse, in denen der größte mittelalterliche Dichter die Theorie der vorgängigen Daseine entwickelt und die Stetigkeit des menschlichen Ich durch die Folge der Leibwerdungen festzustellen scheint. Wie seltsam, hier wiederkehren zu sehen jene Lehre der Metempsychose, die ausging von dem alten Ägypten und urtümlichen Gallien! Vermerken wir auch die Schlußfolgerung, mit der Shakespeare die indische Idee der Unbeweglichkeit und die biblische Idee des Verfalls von sich weist und mit der Sicherheit des Genius verkündet das große revolutionäre Prinzip des Fortschritts ohn Ende!"

Wie wohl tun solche geist-geöffneten Worte – ihre Prüfung im Einzelnen durchaus vorbehalten – gegenüber dem Blinde-Hennen-Gekratz heut üblicher Biologistik, die im Ausscharren von Zeitumständen, literarischen Vorlagen, persönlichen Anlässen und derlei Schalwerk Genugtuung fühlt und nur dies als Wissenschaft – von einem Dichter! – läßt gelten. O treue deutsche und englische Philologie, der wir viel an sauberer Vorarbeit verdanken, wann rührst auch du wieder den Fittig des Geists?

Doch ist der Elan des Franzosen zu flüchtig, zu leicht: ihm ist zuzusetzen die Schwere des Ringens, dadurch aus Shakespeare Fortschritt sich gebiert. Dieser Fortschritt ist nicht die natürliche Entwicklung, sondern einer, der mißlingen kann, ja es muß: wenn nicht im Menschen der Glaube der innersten Seele, berufen zu sein zu sie sprengendem Dienst, in Selb-Besinnung geschichtlicher Erinnerung sich faßt und machtvoll also sich zusammenfaßt in das ‚Vorwärts!' Andernfalls allerdings die keineswegs natürlicherweis schon unwahren Gedanken Indiens und Israels von Unbewegtheit und Verfall fürchterliche Wirklichkeit gewinnen.

Nicht seine, die Menschheit-Geschichte aufruft dies Individuum in sich

zur Seelenkraftsammlung. Auch das, was als Phylogenese den Heutigen Entdeckung ihrer heutigen Wissenschaft von Entwicklung zu sein scheint, ist – und wahrlich tiefer, weil als Geistarbeit gefaßt! – Shakespearen, wie allen Großen, längst innerst vertraut.

Beladen mit all diesen Wuchten saugt das Wort *record* sich Sinn aus jeder Faser seiner Wurzel. Aus dem Sprachgebrauch ‚Register' wird es tätigend ‚Registrierung', d. h. Geschichtschreibung (wie *records* in der Mehrzahl ‚Chronik' bedeutet). Aber mit Beisinn von ‚Vergleich', wie heut im sportlichen *Rekord*. Der aber kein kühler, sondern des Herz-Eifers ist; das *cor* aus *recordari* meldet sich mit Gewalt – auch gegensinnig zu *brain* – und damit die Urbedeutung von *record*(*atio*): Er-Herzung; das ist: Er-Innerung des Bluts, die noch über die des Verstandes: aus dem Leben-Saft-Trieb, dessen Umlauf uns zu unser selb Quellkraft treibt.

Einwärts-Blick des Vergleichs schickt rückwärts den Blick aus Herz-Zentrum in Makro-Kosmos, aus Sonnengeflecht des Zwerchfells in Sonnensystem, aus dem Ringen des inwendigen Dunkels nach Zukunft in die Vergangenheit, die alles voreinstige Ringen veräußerlicht darreicht als überschaubares Bild, zu Dingform geronnen. Fünfhundert Sonnenläufe soll der Blick rückwärts spüren nach solchem Bild, sagt der Urdruck. Aber damit – es sei denn, die Zahl verberge eine uns entgehende Mystik – erreicht der Blick ja das Altertum nicht (*the old world*, V. 9), geschweige die Zeit des Anfangs der Schrift (V. 8; *since* ist zeitlich, nicht begründend; elliptische Näherbestimmung zu *antique*). Fünftausend Jahre – ein Druckfehler wird vorliegen – nach üblicher biblischer Berechnung, rücktragen bis nah an die Erschaffung der Welt.

An die Erschaffung des Urbuchs. In ungeheurem Bild sieht, um zu jenem gesuchten Bilde zu kommen, der Dichter das Weltbuch, darin jede Sonn-Drehe eine Seite umwälzt (*revolution* V. 12); in dem jedes Individuum von Wert eingemalt steht auf seiner Seite als Miniaturbild (vgl. Sonett 106); in dem jedes Miniaturbild auch Initial von Schrift ist (*image-character*); von der Schrift, in deren Typen Geist sich ergoß (*character-mind*); der Geist, der, indem er Menschenleib schafft, in den Bildern und Buchstaben seiner Chronik, der Bildner noch bleibt über seiner ihn offenbarenden Bildung; der, indem er unsere Hirne anregt, sich selb zu lesen, zu erlesen, in dem Text seines Buches, sie auch treibt, dem Bilderbuch Sinn zuzuerkennen und den Erkennenden selb als dazu dienenden Buch-

staben (*character*): des *NOYΣ*, der Welt-Vernunft. Verwechseln wir ja nicht dies Bild vom Weltbuch mit den elenden uneigentlichen Vergleichen wie ‚Buch der Geschichte', ‚Buch der Natur'! Shakespeare vergleicht nicht die Welt einem Buch; nein, sieht und liest sie als wirkliches Buch; ja meint mit dem *antique book* zugleich und in erster Linie in der Tat irgendeinen alten Chronikenband; in solcher Zusammenschau von Schmöker und Weltung, daß jener diese und diese jenen ergibt, der Schmöker selb wieder nur eine Letter (*character*) des Welt-Chronikbuchs, und als Charakter-Letter die Menschheit-Geschichte aller Sonnen-Umläufe wirklich in den Charakter eines Buches einpreßt. Das Buch ist hier das *not*wendige Bild; weshalb es mit dem Einzelbuch in Eins fällt; ein wesenhafter, kein ‚bloßer' Einfall, wie Goethesche vergleichende Zierbilder bloß. Z. B. am Schluß von Tasso, von Wilhelm Meisters Lehrjahren, von Dichtung und Wahrheit die vom Schiffer und Fels, von Sauls Suche der Eselinnen und Fund eines Königreichs, von den Sonnenpferden und dem leichten Wagen des Schicksals: – Einfälle, die auch ausfallen oder anders ausfallen hätten gekonnt; metaphorische, ohne Intuition. Shakespeares bildsehende Kraft – *imaginary sight*: – Sonett 27 – fließt aus der Selbigkeit der Derselbigkeit, aus dem Reiche, wo das Selb sich begegnet. Sich in seiner eigenen Präge: in dem Geistkind, das ein Schriftwerk über das leibliche Geschöpf, in dem die Schönheit der Welt sich ausdrückt. *Weil* er Dichter des Sonettenbuchs dieses Ausdrucks, drückt Shakespearen die Welt sich im Buchdruck aus. Wie Dante, weil er die Erinnerungen seiner Himmelschau, die unaussprechlichen, dennoch in sein Paradies-Buch zusammengezwungen, die Tiefe, in die sein Blick sich verlor, als Buch sah: „Legato con amore in un volume, – Ciò che per l'universo si squaderna, – Sustanzia ed accidente, o lor costume". Andernfalls – bei unnotwendigerem Gedicht – Goethes Zweifel recht hat: ob *in* einem Buch Buch wieder einen Vergleich abgeben dürfe.

Verwechseln wir ebensowenig die Gleichung des Welt-Buchs als des Sich-Selb-Findens mit den platonischen Ideen, sei's als Typen, die sich in den Einzelnen ausdrücken, sei's als Urbildern im Nachbild. Nicht nur, daß, wie schon einmal gesagt, Shakespeare nichts zu tun hat mit der Hierarchie und Stufenleiter, die der untersten Sprosse den geringeren Grad von Wesenheit zuerkennt: die Gleichung des Buchs als solche ist dem Plato undenkbar; sie, als von einem Schriftbilderbuch, setzt voraus ei-

nen fortlaufenden Text von Erzählung: Geschichte also als zum Weltwesen gehörig, Geschehen als den Ausdruck von Sein. Platos schaubildliches Sein bedarf keines Werdens und drückt in ihm sich nicht aus. Shakespeare aber schaut nicht nur, sondern schreibt auch am Weltbuch. Weshalb eben Welt er als Buch muß beschreiben. Weshalb er auch abseitig-selbständig denkt von dem die Gelehrtenstühle auch seiner Zeit noch beherrschenden aristotelisch-platonisch-scholastischen Universalien-Streit; denn Shakespearen geht es nicht um Ding oder Überding und was Begriff sei, sondern um Person, gegebene sowohl wie zu schaffende, und um den Geist, der sich persönlich schreibt als der Schrift sowohl Vor- wie In-steher.

2.

Im Nerv aber rührt Shakespeare an die *religiöse* Bedeutung der Schrift. Wie sie sich ausgeprägt hat in dem jüdisch-christlichen Streit über die στοιχεια του κοσμου, über die Welt-Elemente, als welche die Elementar-Buchstaben sind. Und wie sie anknüpft an die Zauberbannkraft, die jede Religion ursprünglich in Schrift weiß. Denn Schrift bedeutet allemal einen geistigen Verhaft: Festlege und Selb-Festlege des Geistes. Sei's, daß der Geist selb seine Freiheit verliert durch sein Selb-Binden an Schrift, nach dem Glauben der Menschen, sei's, daß er frei dies Glauben zerreißt. Wobei die heidnische Deutung magischer Religion kosmische Schrift astrologisch liest: die gestirnlichen Schriftzeichen, in denen die Gottheit sich festlegt in ihre Offenbarer-Gestalt und das Geschick der Menschen festlegt. Und wovon Menschenschrift ein Nachgotteswerk ist. Aber Judentum hat mit Geistes Freiheit Gottheit herausgerissen aus diesem Zauberring der Verknechtung; auch in der ausschweifendsten jüdischen Naturphilosophie sind es Engelmächte nur, nicht die Gottheit selb, die in den Welt-Elementar-Buchstaben ihr Gesetz schreiben; wie es denn darum heißt: ‚das Gesetz habt ihr empfangen als der Engel Befehl'. Gott bleibt zwar dem Talmud an die Thora gebunden, aber nicht als an Gesetz, sondern als an Lehre, als an die Fülle der Erkenntnis – Gott kennt sich in seinen Tiefen unaufhörlich aus und dies Auskennen äußert ihn unaufhörlich in Offenbarung; ‚Thora' bedeutet ja weit mehr als ‚Schrift'. Das Christentum nun fortsetzt diesen Befrei-Kampf ins Menschliche. Das ist der, den Heutigen unerkannte, Sinn der Polemik der Apostel Christi ge-

gen die damalige Juden-Lehre von den Engeln des Gesetzes: daß sie den Christus jenen vergesetzlichenden kosmischen Elementargeistern, dem Buchstabengebot des Schicksal gewordenen offenbarten Gesetzes als den Träger der Freiheit auch für den Menschen gegensetzen und jene überhaupt der Vergänglichkeit weihn (Briefe an die Galater IV, 3, 9; an die Kolosser II, 8, 20; an die Hebräer V, 12; II. Petri II, 10, 12; Apostelgeschichte VII). Diese Polemik weiß sich wurzelhaft eins mit dem, was sie beficht, bloß weil es soll weiterwachsen – weiter-entwachsen der heidnischen Beschlossenheit auch des Göttlichen im Menschen unter das Diktat der Unabänderlichkeit. Darum in der großen Programmrede, die das Urchristentum seinem ersten Märtyrer, dem Stefanus, in den Mund legt (Apostelgeschichte VII), Israel erinnert wird, daß andernfalls, wie einst in dem Abfall von Gott in der Wüste, es sich untertan mache ‚dem Heere der Himmel'. Aber also den ‚Geist' den ‚Buchstaben' gegenwerfend, nämlich den Buchstaben-Geistern, warf das Christentum von sich alle Bedingtheit der Welt, alle Berechtigung eines Mittleren zwischen göttlich und ungöttlich, alle äußere Gehaltenheit, alle schriftfeste Norm. Die Gnaden-Freiheit erlangend – denn mit dem Verhaft unter das Gesetz stürzt auch der unter das Werk, unter den Lohn nach den Werken, ausschließlich nach ihnen, und gewinnt sich das Bewußtsein der transmoralischen Tiefe der Seele in ihrem Glauben in Gott – eröffnet der Glaube, der das vergangene Handeln als Schicksal von dem Hals des verfallenen Menschen abstrickt, für sein fürderes Handeln doch keine Bahn: ‚der Geist geistet wo er will'; wirft den Menschen ganz nur auf das innere Gebot, so daß für die äußere Welt das Gewissen keine Notwendigkeit ihres Bestandes mehr gibt, das sie wertet vielmehr nur noch bekämpfenderweise. Wenn heutige Naturwissenschaft Naturgesetze nur denkökonomisch zu behaupten wagen kann, nicht als Glaubensartikel – wenn Philosophie und Physik den Rücken einander kehren, kritisch jede darum haltlos –, wenn der heutigen Menschen Leben des Kosmischen entbehrt: – davon Ursach ist die christentümliche Entseelung der Elementarbuchstabengeister. Diesen messianischen Riß zwischen Innen und Außen ohne Preisgabe des unabtretbaren Glaubens-Fortschrittes zu überbrücken war das Anliegen der Geister, die zugleich sehnsüchtig und weltfest, in den Jahrhunderten vor Shakespeare auf Juden- wie auf Christen-Seite. Die jüdische Kabbala suchte christliche Pneumatik mit Kosmik des Glaubens unter Beibehalt

des Buchstabenbands zu verbinden; wie ihr ‚Sefer Jezira', die Grammata statt auf Moses auf Abraham zurückleitend, mit dem wunderbaren Satz schließt: „Als unser Vater Abraham geschaut, betrachtet, eingesehen, eingegraben, eingezeichnet und es erreicht hatte, offenbarte sich ihm sofort der Herr des Weltalls, nannte ihn seinen Freund und schloß mit ihm und seinem Samen den Bund, und er glaubte an den Ewigen und dieser rechnete es ihm zur Gerechtigkeit. Und er schloß mit ihm einen Bund zwischen den 10 Zehen seiner Füße, und das ist die Beschneidung, und zwischen den 10 Fingern seiner Hände, und das ist die Zunge, und er knüpfte die 22 Buchstaben an seine Zunge, indem er sein Geheimnis ihm offenbarte. Er zog sie im Wasser, zündete sie an mit Feuer, in der Luft, verbrannte sie mit 7" (den dolmetschenden sieben Wandelsternen) „und goß sie hin in die 12 Tierkreisbilder". Auf christlicher Seite sucht, mit Scholastik und Mystik zugleich, ihr Schauer für die mittelalterliche Welt, Dante, Seelen- und Leib-Welt in Eines zu meistern; er ohne das Buchstabenband. Aber ‚l'amore che muove il sole e l'altre stelle' vermag doch kein *Gesetz* der Welt-Umläufe zu gründen; Naturordnung bleibt für Denkordnung ohne Notwendigkeit, ihre tatsächliche In-sich-Verwebtheit geistig unbegriffen. Selb seiner eigenen Schrift ist in seinem Kosmos kein notwendiger Platz; nur für das innere Heil Dantes wird sie erfordert, und nicht einmal sie, sondern bloß was er sah. Auf der anderen Seite kann Kabbala nicht die Völligkeit des, Person vom Werk befreienden, Christusglaubens gewinnen, der nicht für den Urbildmenschen, den Adam Kadmen, sondern auch und gerade für den empirischen, inidividuellen, wenn auch nur für den einzigen, der der urbildliche zugleich, für den Jesus, der Christus ist, die Entschrittenheit aus dem Gesetzzwang feststellt. Über welche Lücke der Kabbala keine Spekulation in Betracht Abrahams weghilft. Kabbala kann auch nicht entkräften wollen den buchstäblichen Sinn des Buches der Gesetze, die Thora; das Sefer Jezira – was ‚Buch der Schöpfung' heißt, der ‚Schöpfung' aber erst im dritten logisch-hierarchischen Rang, als Kategorie ihrer ‚Bildung', – hat die Gewalt der Schöpfung nicht in der Gewalt, und ist vor dem jüdischen Gewissen ebenso, trotz seines Wertes, zurückgetreten, wie vor dem christlichen Dantes Versuch, Welt der Seele und des Leibs so transzendental wie empirisch zu erbaun aus der erlösenden Liebe in einheitliche Schöpfung. Im Hintergrund unseres Menschheit-Bewußtseins heben beide freilich ihre Schwurfinger hoch –

denn wahrlich ihre Mühe ist nicht verloren gewesen: –, daß das Buch der Einheit dennoch geschrieben werden muß.

Shakespeares Beitrag zum Weltschöpfe-Buch vermißt sich nicht, es zu schreiben, den ganzen Entwurf. Auch lesen will er nur einen Einzelbericht; aber diesen, um daran weiterzuschreiben, glaubend, daß es des Geistes Plan ist, seine Schöpfung ihrem Ziel zuzustreben. Shakespeare bleibt stehn auf der christlichen Seite; sein Weltbuch enthält nicht die kosmische Natur: Sonett 60, vom Werden und Vergehen physischer Raumzeiten handelnd, sieht in ihrer Notwende kein schriftliches Gesetz. Jenen Riß zu schließen überläßt Shakespeare dem Ende, dem jüngsten Gericht (So. 55). Das freilich in jedem Sterbetag des Natürlichen sich vor-kündet, weshalb dem Dichter die Jahres- und Verfall-Zeiten der Natur Gericht-Termine sind zur Rechnung-Lage (So. 126; So. 2). Darum bleibt ihm die Qualfrage des Stern-Schicksal-Zwangs, die astrologische Klemme des unabwendbar Geschriebenen, deren Angst in ‚Lear' so herzbrechend stöhnt; und er kann diese Schrift mit jener, die in Kraft der Geistesgeschichte Erlösung, ein Neues, kündet von dem ewig Alten, vereinigen nur im Bild des Geheim-Kommentars, betrachtend: „Wie jed Ding, das wächst empor, – Nur einen Nu sich hält in Vollbewährung, – Wie Weltallbühne Scheine nur stellt vor, – Drob Sternen-Einfluß schreibt geheim Erklärung" (So. 15); er kann erst „ganz nur Kampf mit Zeit", mit der Vergänglichkeit, sein, aber nicht schon als am Ziele erschaun auch diese Blätterwende der Natur eingeordnet in jene des Geschichtbuchs des Fort- und Hoch-Schritts. Aber dergestalt bescheiden den tatsächlichen Riß anerkennend und weder – auch dies ist dem allzu unbeschwerten Flügelschlag jener französischen Auslegung als Ballast anzuhängen – den *un*begrenzten Fortschritt beliebend, der nie sich ausschafft in vollkommene Gestalt, noch sich vorerwählt glaubend, die messianische, die einzig übrigbleibende, Heilung apokalyptisch vorwegzuschaun, hat Shakespeare dieser gerade zugearbeitet, damit, daß er auf einen Punkt allerdings auch die Leiblichkeit in die Schrift einbezog: die des schönen Freunds; und damit die Schrift aus der bloßen Erlösung von Schrift herauserlas. Und ebenso – wahrscheinlich unwissend der Stromläufe des Geists, zwischen deren im Zusammenfluß sich prallenden Wellen er schwamm, aber ein tüchtiger Schwimmer, der die Mittelrinne der Ausgleichung gewann – hat er das Recht auch dessen vertreten, wofür das Ju-

den-Gewissen kämpfte, und eine Schrift sich ersehn, die in Freiheit abgrenzte; die der Freiheit Form goß und sie einschuf in Charaktere, Gesetzmäßigkeit, Weltelemente.

Und noch haben wir die Tiefe der Shakespeareschen Schrift-Einsicht nicht erschöpft. Dieser bescheidene profane Hand-Hirnwerker, dieser Könner und Müsser, der aber, scheint es, über sich selb nicht Denker und Wisser war, führt zu neuer Lehre von Schrift-Inspiration, von der Gott-Begeistetheit unsrer heiligen Bücher. Zu neu ermutigender, daran zu glauben. Er hat dies nicht gelehrt, er hat nur so geglaubt, daß wir glauben lernen. Was uns eher verlernen ließ die starre Behauptung der Buchstaben-Gläubigen. Dennoch: diese Starre: ehrwürdig sie! Dank sei der talmudischen und altprotestantischen Dogmatik, die lieber sie gewählt, als Schrift verfließen zu lassen. Wie ungeschickt, lehrgesetzlich; seelenfühllos: sie hat einen Pfahl aufgerichtet und unverlöschlich ein Mene-thekel an die Wand gezeichnet gegen die Geistlosigkeit der Geistreichigkeit, die, wie sie alle Worte verflüchtigt und wegschwendet von dem Lebenswort des Logos, des Ur-Hebers der Welt, so alles Schrifttum von der Geschriebenheit, die ewig feststeht. Bekennen wir uns zu dem Ehrennamen ‚Literat', den die Geistreichen mit der Zeit haben stinkend gemacht, weil eitel-eigenmächtig sie ihrerseits Geist haben in die Welt setzen gewollt, und ja nicht etwa bloß buchstäblich-elementaren, sondern ‚höheren Geist' – diese Kunst-‚Schöpfer'; da wir vielmehr froh sind, gebuchstabt zu sein – *das* heißt ‚literatus' –: selb des Weltgeists, der sich Bericht tut, richtet, aufrichtet, ein Mäßlein, ein Strichlein, ein Federzug zu sein, eine schreibende Geschriebenheit des Gottweltbuchschreibers, der die Welt als Geschichte zu dem Ende schreibt, daß die ewige Ruhe des Seins in anbetender Betrachtung das unruhige Werk des Werdens-Vergehens von Kapitel zu Kapitel, von Buchstab zu Buchstab lese als immer mehr Sinn enthüllend: immer mehr Sinn auf die Einsinnigkeit hin, in der schließlich, ausgeschrieben das Buch, die Ruhe in der Unruhe, die Unruhe in der Ruhe sich versteht als zu sich selb gekommen – und der Roman der Welt, der kein Roman ist im Sinn von Phantasma, keine Maya und bloße Schein-Spiegelung, führt zum Triumph der vollen Versöhnung und kindet den Gott, der dies Buch angefangen, am Schluß zum Vater im eigenen Sohn, der im Geist ihm, dem Ewigen, das Werde zubringt. Dann wird sich das Buch als das *ewige* bestätigen – verweht nur alles, was nicht seine Buchstaben

sind! –; wird sich bestätigen als das ewige *Buch*; und jeder Buchstab wird den andern bestätigen und auf ihn zurückweisen, und es wird Wahrheit sein, was Jesus gesprochen und der Talmud auch sagt (unlebendiger zwar, da er die Erfüllung nicht sieht): ‚Bis Himmel und Erde vergeht, vergeht nicht ein einziges Jod, nicht ein einziges Häkchen von dem Gesetz, bis es alles geschieht' (Ev. Matth. V, 18; Wajikra rabba 19). Dann wird die ‚Heilige Schrift' heilig dastehn: die der Juden, die der Christen, die der Chinesen und jedes Volks, das Schrift mit Ehrfurcht getrieben; die jeder Buch-Religion; in großer inhaltlicher Konkordanz, die trotzdem je nach Stellung gerad dieser und jener Buchstaben und Teilschriften sie nur so gleich stellt, daß an dem einen Ort sich schon ausspricht der ganze Wille des Werks, und diese Teilschrift dann auch die Hauptschrift ist, während die Schrift anderer Örter nur den Charakter von Ausführung trägt. Wobei doch in jedem Buchstab der Ausführung (sei schon sie nur Umführung weitläufigster Art: Ausschmückung bloß, in Gottes Welt ist nichts nebensächlich) der Grundplan, das Ganze, die Einheit mitschreibt. Dann freilich – wir stehen am Rande der Worte und sehen verblaßt ihr Recht und ihr Sinn; dies ‚dann' ist die Zeit, wann die Zeit sich aufhebt! – dann freilich, wann so die heilige Bibel das Omega ihrer Apokalypse geschrieben, dann hört das Reich der Buchstaben auf, dann ist die Schrift erfüllt, das Buch ist dann voll, dann gehen alle Buchstaben und Worte zur Ruh, die jetzt sich in Widerspruch zur Einheit erschreiben, und ‚Ruh' wie ‚Unruh' sind ebenfalls erfüllte Worte, die fortan nichts besagen. Dies große Weltbibelbuch zu Ende geschrieben, aufhören die Sprachen, die Gedanken, die Zeichen, und was dann ‚geschieht' und ‚ist', ist ebenso unmöglich zu fragen, wie was Gott vor seiner Schöpfung in Welt war und tat. Genug uns, daß die Erfüllung die Welt-Seligkeit ist; denn die Welt-Seligkeit ist die Welt-Sinnigkeit; ja daß sie in dieser die Gott-Seligkeit ist; in der, der im Sein sich ins Werden verschrieben – mit dem Kreuz des Vergehns –: sich selb, seinen un-aussagbaren Namen, in der Mehrfaltigkeit hat zum EINER geschrieben – wie er steht als Anfang-Schild vor dem Gesetz unserer heiligen Schriften und stehen wird in der Herrlichkeit der Versöhnung am Ende, nach eben dieser heiligen Schrift – V. Mos. VI, 4; I. Cor. XV, 24 –, wenn alle Feindschaft ER wird unter seine Füße gelegt haben, und als letzten Feind die Werde-Vergänglichkeit, den Tod; wenn er das Werden selb, ‚jeglichen Anfang und jegliche Macht und Gewalt' – welche

apostolischen Worte urtextlich aber eben die Engelgeistbuchstaben, die Weltelementargeister, bezeichnen – entleert haben wird, der ausgeredete und ausgeschriebene Logos –, alles versinkend in den Gott der Schrift, auf daß ER all-ein sei: ‚das Alles in Allem'.

3.

Ist es recht, den Mund so weit aufzutun und von der Herrlichkeit der Verklärung zu posaunen bei Kommentierung eines Sonettchens Shakespeares? Ja! Denn dieser hat den Mund dazu erschlossen; dieser hat, indem er einen Buchstaben mehr schrieb, die Ewigkeit der Schrift – einer Zeile zwar nur – uranfänglich gelesen. Durch sein bescheidenes Schreiben in Schrifterkenntnis hat er, ohne sich diese Deute zu sagen, uns eine Deute von Schrift-Inspiration, von dem Ewig-Bestand (ewig heißt: für die Ewe der Zeit!) des Urbuchstabenwerks Gottes sagbar gemacht, die uns in den Stand setzt, der Verflüchtigung der Schrift, der morastigen Verweichlichung und Verseichtung des Geists, den Fels der Schrift so entgegenzusetzen, daß er nicht dürrer Fels ist, sondern der Wasser spendet. Er hat uns den wahrhaft kat-holischen Glauben belassen, daß heilige Gottesschrift noch nicht zu End ist, und hat dennoch dem Beharren auf der von vornherein festen und genügenden Grundlage des in besonderer Schrift sich vermerkenden und heraushebenden Plan-Worts nicht Abbruch getan, das zu sichern, und sei es in toten Buchstaben, das Lebensinteresse der orthodoxen Dogmatik, der rabbinischen wie protestantischen, gewesen. Er hat Schreiben und Lesen als *Aufgabe* gefaßt, und damit die Schrift der Passivität enthoben, in die sie nach jener Dogmatik sei es den Schreiber, sei es den Leser entmenschlicht. Das Heidnische, die irreligiöse Beruhigung halbwegs, hatte er verboten – sich, also uns –; das zurücksinken will unter den Zwang des Diktats. Das nämlich meint und will die mantische Ekstase des Schreibenden als willenlosen Griffels in der Geisthand des Gotts; und auf dieselbe Unwillens-Trägheit herausläuft dieser Ekstase ‚reformatorisches' Zerrbild von Inspiration-Lehre. Denn diesem enthusiastischen Wahnsinn auszog sogar noch den Rest eigenmenschlicher Teilnahme der mechanistische Unsinn der ihr Schriftprinzip gegen das Katholische der Tradition qualhaft verteidigen müssenden protestantischen Scholastik, dergemäß der liebe Gott persönlich die Schnitzer des Kauderwelsch-Griechischs der nur echoenden Apostel zum besten

gegeben. Dem der Rabbinismus, im ‚Umzäunen' des Gesetzes schon vorgearbeitet. Vergebens, daß moderne protestantische Theologie vom Begriff der Geschichte aus will die Theopneustie humanisieren: Geschichte, auch als Geschichte der Erlösung, kann nicht Übergeschichtlichkeit ihrer Erst-Urkunden begründen. Aber *wem* ist diese denn überhaupt zu begründen? Wen geht es an, ob es ewige Schrift gibt? Die juden- und christentümliche Antwort: denen, die ihr Heil auf diese Urkunde setzen! (volkseelisch; einzel-seelisch) – reißt aufs ärgste Schreiben und Lesen auseinander. Damit zerreißt sie die menschliche *Person*: für den Leser wird der Schreiber gleichgültig; ihm geht's um die Sache; für die Sache wird aber auch der Leser gleichgültig: für die Schrift, ob sie ein Leser persönlich annimmt. Dieser Trägheit des Geists widersteht an seinem Teil Shakespeare. Er liest im Weltbuch, um das Gelesene zu schreiben. Was mehr ist als Dante tat – und der das doch schon tat, nur zu schreiben, was er gelesen (Purg. XXIV, 58 fg.). Dante schreibt aus Seelen-Innerem Welt-Äußeres; Shakespeare liest aus Außen-Welt Seelen-Innerstes: ‚the prophetic soul of the wide world' (So. 107). Denn ihm ist Lesen nicht sachlich, sondern *persönliche* Frage *an* Person *um* Person. Was im Judentum in dem strengen Begehren, daß *Jeder* eigentlich die Thora solle lesen – forschend studieren – bis zu der Verurteilung geht: „verflucht ist der ‚am ha'arez': der Erdboden-Mensch", der seine Niedrigkeit, die das Geistbuch nicht liest, als mensch-genüglich geachtet sehen will, – davon fühlt den echten Grundzug Shakespeare in sich: Weh dem, dessen Ich nicht fortwährend aus dem Strom der Tradition sein Selb schöpft! Diese Mit*arbeit* an der Tradition, die das Christentum seinen Gläubigen halbwege erlassen, und die allein in Wahrheit das Recht gibt, zu fragen: was ist denn Tradition? was ist Schrift?, diese persönliche Verantwortlichkeit für den Fluß der Worte liest freilich auch, was die Früheren geschrieben, als geschrieben aus persönlicher Verantwortlichkeit, mit der jene selb das Buch bis auf ihre Zeit-Seite gelesen. Schrift ausweist sich heilige, göttliche Schrift dem nur, der rückwärts so in sie dringt, daß er ihren Archetyp vorwärts tradiert – selb des gelesenen Buchs geleibter Buchstab werdend; für die dies nicht adspirieren, gibt es keine Inspiration. Und zwar gilt das Ziel dieser Lese-Schreib-Arbeit durch die Kette der Personen dem Finden der Person, des Leibmenschen, in dem der Gottgeist sein Buch schließt wie er es auf ihn angelegt. In dieser Wahrheit steht Shakespeare, laiisch-untheologisch-

unphilosophisch, zielgerade in der christlichen Prophetie, die den jüdischen Nomismus als dinghaft ablehnt. Ich sage: Nomismus; denn hier, in seiner Unmessianität, in der Herabdrückung des Messias zu einer bescheideneren Rolle als das A und O der Gottweltschrift zu sein, legt das Judentum der Thora allerdings den Gesetz-Charakter bei, den die Nicht-Einsicht der Christen fälschlich als einer Gebote-Sammlung überhaupt ihr beilegt; nur *letzten* Endes, insofern als die Thora eben Thora bleiben soll und der Leib ihrer Schrift nicht der Menschgottesgeistleib soll werden, hebt das Judentum die Schrift nicht über die Grammata heraus zu dem Ganzen, das – oder vielmehr nun: der – über den Buchstaben steht, und nicht nur geistig – das wäre ein sachliches ‚geistig', das es nicht gibt –, sondern als ihre persönliche Einigung steht. Das ist es, was Jesus nach dem Johannes-Evangelium (V, 39) den Juden vorhält: „ihr forschet die Schriften, denn ihr setzt als Glaubensgesetz (als Dogma, δοκεῖτε), in ihnen Welt-Ewe-Leben zu haben (ζωὴν αἰώνιον), und jene sind es, die Zeugnis geben von mir". Dieser letzten umfassenden Welt-Gott-Person in seiner Schreib-Lese-Arbeit zwar nicht gedenkend, hat Shakespeare doch Richtung auf Person treu-christlisch gewahrt, und zwar auf solch eine, deren Neuheit das Alte – *die* Alten, die Personen früheren Ringens – nicht verwirft etwa, sondern bestätigend erfüllt. Das ist der tiefste Sinn seines ‚labouring for invention', seiner Geburtwehen um auszutragen schon geborenes Kind. Treu-keusch hat er die Mittel-Richtung gehalten zwischen Theurgie und Passivität, auf der ihm beschiedenen Hilf- und Nebenlinie der Erschreibung des schönen Menschenkinds. Das dann anderen, nicht ihm, Prophezeiung sein mag des „Schönsten der Menschenkinder", den die messianische Deute des Psalmes vorsieht; und, überhaupt, auf die, im ethischen Rigorismus den Christen-Gewissen abhanden gekommene, Herrlichkeit der Schönheit in dem vollendet sich offenbarenden Leib. Shakespeare hat sein Ja! zu dem Wunder gesagt, das ihm Herz und Auge beglückt, nicht aus anmaßendem Gefühl, sondern in harter Schärfe nach objektiven Werten zum Behuf des Vergleichs: nach ähnlich schön vom Geist je geschaffenen Lebendigen. So hat er Leben aus Leben gezeugt; nein, nicht er gezeugt; sondern vom Vater Geist sich es einzeugen lassen und ihm es geboren.

4.

Wie Michelangelo den Propheten Daniel gemalt: das Weltbuch auf den Knien, mit der einen Hand gefaßt, in mächtigem Schwung aber die andere und das Haupt, auf dessen Stirn die Erfülltheit von der Lesung des Buchs arbeitet, auf die Jenseite werfend, um dort in eigene Tafel weiter zu schreiben, – so sehen wir Shakespearen sitzen; so, obwohl nicht die Geschicke der Weltkönigreiche ihm zu wissen vertraut ist, sondern nur eines einzelnen Menschenleibs Zeit- oder ewige Bedeutung; so sitzen ihn, das Weltbuch auf den Knien, und, gegenwürfig gegen die lesende Suche darin, schreibt schon der Griffel seines Sonetts das Ur- und Vorleben im Über-Lebens-Gebot. Aber vorgreifen wir nicht! Noch verhält der dritte Viervers; noch hat Lesen Klarheit zum Schreiben nicht erbracht; noch Sehen das Sagen nicht erreicht (*see-say*, V. 9), das aus dem Text der Um-Schrift um das gesuchte Bild das vergleichende Urteil verlautbaren kann. Ja, seltsam! es ist gar ein unmöglicher Versuch – ein unerfüllbarer Wunsch, ein unstillbares Sehnen: das Buch der Vergangenheit liest sich uns *nicht*! Das gepreßte *O*! des zweiten Vierzeilers weiß schon und klagt diese Vergeblichkeit des Rücksehns. Wohl hat der Dichter auch Anlaß zu glauben, die Wundergestalt des Freunds werde ein Neues von Niedagewesenheit sein, ein Fortschritt über bloße Stufen dahin; denn sie ist ein ‚*composed*' *wonder*, ein, bei aller Geschlossenheit (in *frame* ausgedrückt = einheitliches Gefüg), Vielgestaltetes, Gegliedertes, Differenziertes; Wissenschaft vom Aufstieg niederer zu höheren Formen durch Organ-Komplizierung hat schon unser Dichter. Aber er hat auch Anlaß zu fürchten, daß dies sein Wunder dennoch unneu; denn ist die ‚alte Welt' Griechenlands und Roms nicht die der mustergült gen Schönheit? Da gibt er sich Rechenschaft, unabgelenkte, sowohl streng im Bild des Buchs sie verbuchend, wie mit logischer Schärfe, mit dürren Worten, unbestechlich gegen den Schmeichelwunsch seiner Sehnsucht, von dieser denkbaren, ja denknotwendigen, Gleichmöglichkeit: der Einblick ins Buch, wenn er sich tun ließe, kann auf den verschiedenen Blättern des Ehedem und Jetzt das sich wiederfindende Bild aufweisen entweder als immer dasselbe, oder aber verändert; dann vorliegt Veränderung entweder zum Besseren – das Buch ist emendiert (*mended*), die Fehler früherer Auflagen verbessert; wo dies Bessere sich finde, braucht dann nicht gesagt zu werden: im Wunder des Freunds!; oder das Bessere liegt im Früheren, bei den früheren

Menschen (*they*); dann bleibt zu fragen: wo und worin?, in welcher Person, in welcher Schönheit von ihr? Man verdirbt das feine Doppelgeweb der zwei die zwei Glieder des ersten Entweder-Oder darstellenden Verse und dieser anderen Zwieteilung, die im ersteren Vers den Ort der Veränderung zwiefach möglich ansetzt, wenn man das *where* des Urtexts in ebenfalls *whether* (*whe'er*) verändert. Dies Doppelgeweb sind die eisernen Maschen des Denkens über das der Sehnsucht sich verschließende Buch. So steht nun der Geist in fürchterlicher Gleichspannung – muß in ihrer Unfruchtbarkeit nicht die Frucht tödlich stecken bleiben, alles Hirn-Kreißen auf Ewigung fehlträchtig gehn?

Nein! sieghaft durchreißend erklingt ein zweites *O*! –: Geburt bringt Entlastung – das Unmögliche ist geschehn, das Netz ist gesprengt, die Arbeit hat sich belohnt, Fortschritt beweist sich in Kraft Voranschreitens. ‚O sicher bin ich' – aber das *O sure I am* will genau im Metrum der Silbenzahl auch übersetzt sein (Reimwörter, Cäsuren, Wortgruppen, Akzente im Satz, Atem-Pausen, Wort-Widerspiele: dergleichen hat der Übersetzer solcher Geistesarbeit, wie aus der Shakespeares Sonette geformt sind, treu zu beachten, und, soweit deutscher Sprachbau erlaubt, beflissen zu wahren!), in der scharfen Skandierung seiner Staccato-Kürze: ‚O fest ich faß' –: was er nicht gelesen hat, hat er dennoch gelesen; nicht zwar im Buch, aber aus den Mühen ums Buch. Um in ihm sich zu finden, zurechtzufinden, hat sich Seele gefunden in eigner Gewißheit, in nicht geschichtlicher, in Glaubens Gewißheit, die als Geists Selb-Bewußtsein Geschichte hochschichtet. Geist holt sich rückwärts aus seiner Vergangenheit auf, in Macht dieser Aufspannung seine Zukunft gebärend. Persönlich gemächtigt, persönlich geewigt. Und von Person zu Person. Nicht Inspiration der Urkunde der Schrift, sondern Ur-Kunde des Geists von seiner eigenen Schrift-Arbeit, darin er sich zum Dichter inspiriert findet, als seines Schriftworts diktierten Diktator, nur dieser Geist-Atem, der nicht nur leben will, sondern leben machen, gibt diktatorischen Beweis. Und was dieser Beweis bekundet, heißt nicht mehr Heil, sondern – wie vorgreiflich, vorstufig, nebenstufig – Heiland.

5.

Uns gibt dies zu lernen: daß wir Dichter sein müssen. Wir alle. Nur Wort-Erleser, die Wort-Fortschreiber sind, haben Gemeinschaft mit In-

spiration. Für Un-Inspirierte gibt es kein inspiriertes Schrifttum; gibt es überhaupt kein Schrifttum von Wert. Heilige Schriften sind nicht Sache sachlichen Betrachts. Sondern jedesmal Lebensarbeit, Arbeit ums Leben. Wahres Wort gibt sich nur an Diener am Wort. Das sind nicht die Kanzlisten, die es in irgendwelche ehrwürdigen Akten begraben, sondern jene Geburthelfer sokratisch-shakespearescher Art, die vorgeborenes Kind neu erheben in der gleichen Hebammenarbeit, die vordem es ausbrachte. Kein neues Wort läßt sich sagen auf Erden außer als veraltetes, abgängig machendes, oder es ist solchermaßen verneut. Weder angeht es, auf den Buchstaben zu pochen, noch auf den Geist. In uns und aus uns gestaltende Schrift, deren unser Blut die Tinte, unser Leben der Stil, muß werden das, was Schrift war und sein soll. Jede Schrift bricht Schrift, die sie neugebiert – jede, die aus Geists Vaterschaft Menschen-Mutterleib bricht. Dichten heißt: den Welt-Bann sprechen und brechen, und die Sage dem Logos zu-sagen, der in sein Wort alles er-füllt. Keine heiligere, wichtigere, mühseligere Arbeit als solches Dichten. Das freilich von dem, was heute gefühlige Versler so nennen, so verschieden ist wie Zucht des Gebets – das ein Forschen, Anheften, Einsehn, Abtun, ein Stürmen des Himmelreichs und demütiges Warten zugleich ist, oder etwas wenigstens dieses Geistes hat, und das auch die Zucht kennt, sich nicht los zu enthauchen, sondern den Geist-Atem in Schrift-Guß zu festigen, – wie diese Zucht absticht gegen die Selbverliebtheit verworrener Schwäche, mit der eitel Seele, Heiles und Heilandes gerne vergessend, Worte zu halbem Dienst zu brauchen sich erlaubt: zu verbrauchen zu Mitteilungen, die nur teilen, nicht sammeln, nicht tei'nehmen noch -geben sollen an der Welt-Neugeburt. Sich erlaubt, dem Mißbrauch des Wortes gar Bestand geben zu wollen durch Mißbrauch der Schrift. Schon der Welt Bestand aber, geschweige ihre Krönung, abhängt von den Wehen Wort-gebärender Arbeit. Von dem Einguß zeugenden Geists in Tafeln des Gebots, als die auch die fleischernen des lebendigen Menschen, ja die schlechthin der Mensch sind. Keine verachtetere Arbeit nach dem rohen Bös-Willen, der diesem Säkulum eignet. Das den Dichter für den Nachtisch-Spaßmacher erklärt, den ernsten für den Ankitzler zu guter Verdauung. Für den Zeitvertreiber müßiger Leute und Stunden. Ihnen in das freche Antlitz richten wir die ihnen freilich lächerliche Frage und Forderung – richten sie in Wahrheit an die, die auch eine Studie wie diese, über eines großen Dichters Gedichte,

nur lesen wollen in Verantwortlichkeit für die Welt: die Frage, ob nicht der Dichter der andere Prophet, berufen, nicht das Was – das Wie des Sagens zu verwalten? – die Forderung: daß jeder so Dichter sein solle! Was zu verstehen ist vor allem von dem Respekt, der dem sich neusprechenden Worte gebührt, dem sich mächtigenden, schriftprägigen. Und von dem mittelbaren Dienst der Ehrfurcht, daß, wessen Geist nicht selb diese Hirn-Gebär-Arbeit tun kann, doch sein Herz als Jünger erschließe und seiner Hände Arbeit und Lohn zum Opfer dargebe, damit Wort-Priester können wieder ganz diesem Altar-Dienst leben. Damit es wieder Geistliche auf Erden gibt – für Pfaffen und Intellektuelle. Die freilich müssen die Armut erwählen und auch den eignen Handdienst nicht verschmähn, um nicht als Schmarotzer auf den Geist-Ärmeren zu wuchern. Aber die Armut, nicht die Armseligkeit: adlig und reich an Ausdruck des Geists. Hier wäre allerlei anzuführen aus der Stellung, die das Judentum seinen Schriftgelehrten gegeben, auf der großenteils seine geistige Macht ruht. Und auf Entsprechendes bei Brahmanen, Chinesen, den Priesterschaften der Antike Vorderasiens und Europas und ihren Philosophen-Schulen. Aber das würde zu lang. Wenn unsere Deute Shakespeares auch ihre Anwendung fordert, so fordert diese auch wieder ihren besonderen Ort. Um dem Gewissen aber Genüge zu tun, daß ich nicht hier einer Gelegenheit, praktisch zu reden, auswiche, sei dreierlei noch bündig hingestellt:

Erstens: Einzig-allein der Schrift-Worter ist Autorität; in ihm einigt sich Geist und Tradition, Einzigkeit und Allgemeinheit. Alle unwortende oder altwortende Autorität ist solche der Einbildung oder des Zwangs. Ob sie auch mit den Namen: königlich, gesetzlich, sich schmückt: Alt-Namen in ihrem Munde, nicht neu wahr geboren.

Sodann: Welch Säkulum mehr als grad dies den Worter so verachtende der Tat ist Beweis für die furchtbare Gewalt des Wortes? Furchtbar, weil es die des verunsauberten, undurchforschten, unerneuten Worts war, der es unterlegen. Dem Wort – ich wiederhole – der Halbwegigkeit. Das zum Ziel nicht will führen. Am liebsten gar hätte diese verstockte Epoche ihre Abkehr wortlos in Schweigen gehüllt, ihr rohes Macht-Handeln geiststickend verhüllt: in den stummen Macht-Schwällen von Heeren, Massen, Maschinen; oder auch in ihrem wortfeindlichen, wort-verschlingenden Gebrüll. Neben dem nur Gewäsch-Wort Kurs gehabt hätte. Aber gerade

diese Faktischen, diese Brutalisten – mit den zagen Gehorsamenden ihrer Willenswut – waren die Beute von Worten, die in ihre Seele eindrangen: von eben den Worten, mit denen sie in die Seelen der zu Unterwerfenden wollten eindringen; oder die sie aus deren Seelen wollten verdrängen. In die Geleise von Worten verfing sich der wütende Wille, in denen er entgleiste; in denen wie in Tobsuchtzellen seine Wut sich ausraste bis zur Verohnmächtigung. Die eigen-gezimmerten Partei-Worte kriegten Gewalt über sie; mit Schlagworten schlugen sie um sich und schlugen sich selb; und dazwischen läuteten andere große aber irr umhergestoßene Worte ihnen in Ohren und Herz Krieg und Frieden, Angriff, Flucht, innere und äußere Umstellungen und Kämpfe – Worte wie: Vaterland, Ehre, Freiheit, Ordnung, Macht, Arbeiter, Revolution, Frauenrecht, Nervenschwäche, Pflicht, Interesse, Daseinskampf, Energie usw. Keines dieser Worte sinnlos – keines selb der üblen Schlagworte; ganz sinnlos ist überhaupt kein Wort; – keines dieser dennoch nicht sinn-verwirrend. Weil für keines sein Ort untersucht, festgestellt ist: seine Stelle im Schriftbuch.

Drittens: Uns Deutschen hat Gott unsere unsauberen Losungen – unsere besonders unsauberen – und dies ganze unsaubere Worte-Gefälsch jetzt um die Ohren geschlagen: jetzt wuchern die anderen Völker damit, um unsere Falsch-Macht an sich zu reißen. Unsere Heer-Macht zerbrochen, unsere Staatmacht verlebt, unsere Wirtschaft gedämpft: wollen wir noch nicht begreifen, daß Gott uns zumutet, wahrere Macht zu erbaun? Zu der uns in der Sprache das Mittel ist gegeben, das kein Feind nehmen kann – dem, der es ehrt! Dem kein Feind widerstehen kann, sondern jeder beugt sich als Freund, wenn Macht von Sprachleben Geistform gebiert. Das Volk der Dichter und Denker – nein, in dem Sinn wie wir es hießen, wollen wir es nicht werden; dennoch: die deutschen Träumer ahnten, was wir klären sollen. Damit das Wort Herr werde, das aus Seelen-Mühn vom Geist der Gnade gekindete Wort, und nicht mehr wie jetzt zum Knecht verstoßen – zum feilen oder unwissenden seines Tuns –, haben wir aller alten Worte und Berufungen uns zu entschlagen und ganz von vorn zu suchen: wie sprechen wir wahr? wie sprechen wir, was der Sinn unsrer Sprache, unsres Sprechens? wie dichten wir uns in die sprechsame Gewalt von Losungen weltverjüngender Kraft? Vergebens, auf wissenschaftlichem Wege neue Inhalte erdenken zu wollen! damit reiben wir die Altworte nur gegeneinander ganz tot. Wir formloses Volk haben,

wollen wir nicht völlig verkommen, die letztgebliebene Form, die Sprache, zum Grund unserer Bildung zu nehmen. *Was* wir werden zu sagen haben, wird sich erst finden, wenn wir lernen, *wie* zu sagen uns ziemt. Das ist des Kindes Gang – und der Neu-Anfänger im Geist. Schulbildung muß ablassen sich auf Inhalte zu stützen (als gäbe es Inhalte ohne in Findung des Worts!), auf die Realien, auf die Idealien, oder auf ihr Gemisch; und muß dafür das Formale des Sprachguts dem Zögling zur Gewissens-Aufgabe machen, daß er Worte nur noch in Verantwortuug spricht. Doch bis dahin sei denen, die Ohren haben zu hören, wie lotterig ihr eigener Mund sprach, ans Herz gelegt, ihrerseits sprechen zu lernen. Lassen wir endlich die wüste Furcht vor der Phrase und jenen Willen zur Sachlichkeit, der Nicht-Rechenschaft meint, der das lösende Wort würgt und in ihm die Person, die in der Wortung sich zu ihrem Ausdruck will ringen. Noch die Phrase der Romanen ist nicht nur Schönrednerei (was das Gegenteil von des Worts Verantwortung vor seiner selb Wahr-Erfassung!); noch sie birgt etwas von diesem Wie und gibt dem Menschen mehr Ehre als seinem Willen und Verstand. Entlassen wir nur die Eitelkeit daraus, und lernen wir sprechen wie nicht mehr zum Zweck bloß, so auch nicht zur Lust, sondern als betendes Uns-Ausgebären im Wort zum Eintrag im Weltlebensbuch. Der Deutsche, der heute seine Sprache spricht zitternd, dies hohe Gut nicht um sich selb zu mißbrauchen, und ringend, ihren Charakter zu fassen, ihren eigenen Zug und welchen Zug der Geist aller Sprachen mit ihr schreiben will in sein Allweltbuch, tut mehr zu dem, was man den ‚Wiederaufbau Deutschlands' nennt und worum es sich gar nicht handelt – denn das ist wieder ein Wort aus der Rüstkammer der halbwegigen, unsauberen –: tut mehr an unserem deutschen Teil zur Welt-Wiedergeburt, als alle politischen, sozialen, wirtschaftlichen Bemühen. Was immer wir bereden: es in Form zu bereden, die Worte schwer ausgewogen, die Schrift gestilt und gesteilt – oder auch leicht und geflügelt, und gewiegt und gewellt –, wie fern vom Ziel auch des Einzelnen Erst-Versuch bleibe: dies ist ein Weg in den Inhalt von Deutschtum. Weil aber unseres Volkes Münder und Federn und gar seine Handlungen des Gegenteils voll und seine Ohren verstopft sind gegen die paar Wort-Wahr-Sprecher; weil immer noch, trotz Gottes Gericht, für Deutschland und in Deutschland Macht begehrt wird ohne Geist-Neugeburt und Geist entleibt wird um Wortes Geburt: deshalb ist dieser lästerlichen Volkstimme dies ent-

gegenzusagen der Anlaß auch unserer Sonette genehm. Worüber weiter aber an anderem Orte verhandelt werde, noch wuchtiger und heischender! Wir rückkehren zu unserem 59ten Sonett, zu seinem Schluß.

6.

Der Vergangenheit gerecht werdend – auch sie hat Witz; Witze sogar (*wits*): die der mehreren Zeiten, der Mengen Betrachter und die fünf Witze damaliger Schulpsychologie (gemeinen Verstand, Vorstellkraft, Phantasie, Urteilkraft, Gedächtnis); auch sie stand im Tag (*days*) – zurückweist der Dichter jetzt den Anspruch auf Vergänglichkeit auch des ersiegten Glücks. Jenes Entweder-Oder hat sich entschieden zu solchem Seelen-Triumph, daß der Dichter auch das hohe Kind seiner Dichtung zu Füßen sich sieht: das zu Ewigung seiner Zeit neuzugefallene Bild des schönen Freunds ihm unterworfen als bloße Vorlage, als Teil des Stoffs (*subjects*), den er selb, nein: der Geist, der zu Anfang in Typen sich ergab (erinnert dies *at first* des Verses 8 nicht den Anfang des Johannes-Evangeliums?), nun übersieht im Plan der Geschichte, die den bewundernden Preis wiederholt, aber den Gegenstand nicht. Der ein schlechterer ehdem wahr (die Betontheit des *worse* durch die Nachstellung hinter das Hauptwort, die im Deutschen nicht übersetzbar, sei angemerkt!). Er aber, der Dichter, sinkt entzückt nieder abermals vor der Tracht, die er selb ausgeboren und übersieht – als vor dem Wunder, das er über sich sieht.

Solches ist Shakespeares Preislied auf seinen Freund, darin von dem Freund am wenigsten die Rede: nichts von seinen Eigenschaften, nicht Leibes noch Geists. Aber wie Dante Beatricen aufs höchstliche verklärt nicht durch was er *von* ihr sagt, sondern daß er *um* sie sagt all sein göttlich zu Sagendes – er freilich sie überpersönlichend auch zur Vertreterin von Liebe, Philosophie, Seligkeit, ja von der Menschheit Vollendung –, so, der Form, nicht dem Umfang nach, malt Shakespeare den Freund nicht-malend, sondern durch Vorweis des Kampfs, den der Freund ihn gekostet, daß er, der Dichter, die Zeit vom Freunde abstreife. Auf diesem Umweg des Kampfs wider Zeit – hat er ihn uns da nicht so eingeboren, daß in all seiner Schöne der Freund unser geworden ist, uns ewige Gestalt?

FRITZ KLATT

WISSEN, DENKEN, SPRECHEN

In der geistigen Welt ist das Denken nach zwei Seiten begrenzt und eingeengt. In der Tiefenlage durchdenken wir eigentlich weniger als wir wirklich wissen. Wir scheuen uns, unser Wissen gedanklich zu bewegen und zu bewältigen. Obenhin aber sprechen wir mehr als wir durchdacht, als wir gedanklich durchdrungen und verarbeitet haben, und somit meist mehr als wir vor unserem Wissen und Gewissen verantworten können.

Unsere Gedankenwelt ist nicht tief, nicht unmittelbar genug angeschlossen an die Tiefenkräfte unseres ursprünglichen Wissens. Andererseits verführt unsere vollendete Sprache gerade den, der sie am besten beherrscht, auch am leichtesten zu unbedachtem, zu undurchdachtem Wort.

Geistige Not ist da, wenn – wie es gegenwärtig geschehen ist – das Denken des Einzelnen und das allgemeine Denken eines Standes, eines Volkes die Verbindung mit den Tiefenkräften des Wissens verloren hat, wenn andererseits das Wort nicht mehr durchblutet ist von einem tief greifenden und ruhig strömenden Denken. Diese doppelte Abschnürung unseres Denkens vom ursprünglichen Wissen und vom lebendigen Wort bezeichnet den wesentlichen Schaden, den tiefsten Gefahrpunkt unseres geistigen Lebens.

Die brennende Sehnsucht der Zeit ist darum, diese Doppelverbindung neu zu knüpfen. Die Wissenschaft sucht ja heute bereits Anschluß an das ursprüngliche Wissen, so wie die gegenwärtige Kunst Anschluß an das ursprüngliche Können sucht. Es wird allmählich glaubhaft, daß eine Wissenschaft von auch sehr fein geschliffenen Begriffen in sich selbst zwar sehr folgerichtig und doch im ganzen grundfalsch sein kann. Wissenschaft ohne Wissenstiefe, Brunnenanlage, ohne mehr ins Grundwasser zu reichen.

Man hat ferner erfahren, daß eine Wissenschaft, wenn ihre Gedankenführung nicht bis zur lebendigen sprachlichen Gestaltung durchgestoßen ist, wirkungslos bleibt und nicht zum Bildungsgut des Volkes wird.

Daraus ergeben sich die zwei geistigen Forderungen für die neue Wissenschaftsbehandlung. Einmal: Prüfung der Grundlagen und neue Grenzsetzung. Und dann: Durchdenkung bis zu klaren – das besagt keineswegs immer mühelos oder allgemein verständlichen – Formen in einfachen deutschen Worten.

Was wir wissen, kann wohl unmittelbar Gebärde, auch Tat, aber nicht ebenso unmittelbar Wort werden. Vor die Wortwerdung des Wissens

schiebt sich notwendig die Durchdenkung, die Denktätigkeit, also die unablässige geistige Arbeit. Weil unsere Denktätigkeit nicht tief genug wurzelt und nicht weit genug herauf reicht, sind ja unsere Worte heute so wesenlos geworden und bleiben so wirkungslos. Darum können heute Worte leichthin als bloße Worte, als Klänge ohne Bedeutung wirken und gelten. Denn trotz ihrer Entwertung bleiben natürlich Worte auch heut die schnellsten und wirksamsten Möglichkeiten geistiger Bewirkung. Aber es droht mehr als je Gefahr, daß jeder Unbefugte oder Böswillige sich ihrer als der bequemsten Schlagwaffe beliebig bedienen kann, ohne daß man ihn doch entwaffnen könnte, da man diese Waffe ja nicht ernst nimmt. Wenige bemerken überhaupt nur die Unbefugtheit oder Böswilligkeit in den Worten all der falschen Propheten, Dauerredner, Schnellschreiber, Vielwisser und Schnelldenker, weil man verlernt hat, aus Klang und Rhythmus der gesprochenen – oder gar der geschriebenen – Worte sicher zu erkennen, wie stark diese Worte selbsttätig durchdacht und wirklich aus der selbständigen Wissenstiefe des Sprechers stammen. Und was noch viel schlimmer ist: Worte von seltenem Klang und eigenstem Rhythmus verhallen in dem allgemeinen Tosen, weil ihre Durchdachtheit und Durchschlagskraft aus der Tiefe des Wissens ebenfalls unbemerkt bleiben. So verhallen überzeugungsschwere Worte, ohne sich Gehör zu verschaffen, Bitten von flehendstem Klang finden keine Erhörung, Gebote und Befehle auch von unabweislicher Richtigkeit erzwingen doch keinen Gehorsam und also auch keine Gefolgschaft. Ob all diese redenden, bittenden, weisenden Worte bloß obenhin erdacht sind oder auch durchgedacht bis in die Tiefe des ursprünglichen Wissens, es bleibt sich ganz gleich. Niemand hört hin.

Eine beispiellose Entwertung des Wortes hat eingesetzt. Im allgemeinen Volksempfinden ist das Wort schon zu einem fast zweifelhaften Mittel herabgesunken. Man argwöhnt, wenn einer gut redet, daß er gut lügt. Man ist allzu oft beschwätzt worden. So wird das Wort selbst als in jedem Fall unglaubwürdiges Mittel empfunden. Schon läßt sich heut niemand mehr etwas „ausreden", auch wenn er weiß, daß er im Irrtum ist. Ebenso wenig läßt er sich „zureden", auch wenn er des Zuspruchs sehr bedürftig ist.

Das Wort ist entwurzelt, haftet nur noch in den oberen Denkschichten, nicht mehr in den tieferen und hat darum nicht mehr Verbindung mit dem ursprünglichen Wissen.

Die Neuverbindung von Wort zu Wissen, die eine neugerichtete Denk-

arbeit heute schon sucht, ist die vielteilige Aufgabe der Zukunft, zu der alle Zeitgenossen nach dem Maß ihrer geistigen Kräfte verpflichtet sind. Von dieser Aufgabe der Tiefenverbindung soll hier zunächst gesprochen werden.

Das tiefst greifende Merkmal menschlichen Wesens ist sein Bewußtsein, sein Wissend-Sein. Auch alles, was heute etwa noch in der seelenkundlichen Fachsprache Unbewußtes oder Unterbewußtsein genannt wird, als wäre es von dem Bewußtsein getrennt, gehört doch auch noch zu dem wissenden Untergrund menschlichen Wesens. Freilich, was dem einem schon früh bewußt wird, bleibt dem anderen lange, vielleicht gar lebenslänglich dunkel. Er kommt nicht heran.

Was ist Wissen? Das unmittelbar umfassende Anschauen dessen, was geschieht und zugleich das durchdringende Erkennen und Anerkennen der Ursachen davon. Weil die Bewegung und Wandlung des Lebens durch all seine Gestalten hindurch von dem Wissenden nicht nur in seinen Zusammenhängen schweigend geschaut, sondern zugleich auch in seinen Gründen wertend erfaßt wird, bekommt das daraus erwachsende Denken von vornherein die Richtung aus der schweigenden Schau heraus zur bewegenden Tat. Denken ist da Hebearbeit, Förderarbeit, Entwicklung aus der eigenen Tiefe.

Das widerspricht der heute gültigen Vorstellung von der Erwerbung des Wissens als der Aneignung von eigentlich fremdem Wissensgut, mit dem man sich gewissermaßen nur bereichert, sofern man selbst nicht viel hat oder doch eben nicht zu dem eigenen Wissen durchgestoßen ist. Die uralten Raubgelüste sind hier in der Lust nach dem geistigen Eigentum verborgen, aber eben durch diese Übertragung unsinnig geworden. Denn Geistiges ist eben nicht mehr Eigentum, kann deswegen auch nicht geraubt, nicht fortgenommen werden. Man kann sich auch nicht damit bereichern oder davon ausgeschlossen werden, sondern es liegt offen zutage oder bleibt geheim, genau so viel, wie die einzelnen Menschen, Stände und Völker es bemerken und es aus sich heraufbefördern.

Diese versteckte Raubvorstellung bei der Aneignung von Wissen verunklärt und verfälscht heute noch das Streben nach Wissen, das in großen Schichten des Proletariats sich gegenwärtig elementar Durchbruch verschafft. Man glaubt das Wissen, die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung, die so lange von den Machthabern, Nutznießern und Handlangern des Kapitalismus dem arbeitenden Volke vorenthalten

seien, könnten jetzt nun gestürmt werden, wie vor kurzem die Königsschlösser oder die Fabriktore oder die Sparkassen und die Banken. Um dann im Besitz dieses Wissens und der Macht, die dadurch – so glaubt man – erreicht wird, die politischen Verhältnisse grundlegend ändern zu können. Diesem grundlegenden oder vielmehr grundversperrenden Irrtum kommt der Irrtum von der Seite der besitzenden Klassen entgegen. Gegenüber der Vorstellung, daß man Wissen rauben, steht dort die Vorstellung, daß man Wissen besitzen könnte. Man glaubt, diesen Wissensschatz verteidigen zu müssen vor dem Zugriff der Massen. Dieselbe dunkle Vorstellung, daß Wissen Besitz sei und also Macht verschaffe, führt also zum Angriff wie zur Verteidigung. Weil von den beiden feindlichen Seiten her auf getrenntem Wege der gleiche Irrtum begangen wird, hat man hier ein geistiges Fehlgebilde von kreisartiger Geschlossenheit vor sich, das in Zukunft besonders schwer zu zerstören sein wird.

Und es wird ja tatsächlich etwas vorenthalten, aber das ist nicht der geistige Besitz des Wissens, sondern es sind die Mittel, um zu diesem Wissen in sich selbst zu kommen. Diese Mittel sind (unter anderen) richtiges, klares und bis zur letzten Schlußfolgerung durchdringendes Denken. Dieser Weg des Denkens kann einzelnen Menschen oder ganzen Ständen allerdings auf die verschiedenste Weise versperrt werden. Nur die handgreiflichste Weise ist die verschiedene Denkschulung von Volksschule und höherer Schule. Diese Sperrmaßnahme ist ja aber durch das Grundschulgesetz grundsätzlich aufgehoben. Aber eine weit schlimmere Sperrmaßnahme ist die Vorstellung, daß Denkarbeit Selbstzweck habe. Dadurch geschieht eine Ablenkung von dem wahren Ziel des Wissens auf die dahin führende Denktechnik. Diese Irreführung paßt sich der irrtümlichen Auffassung von Technik überhaupt an.

Fragen wir aber jetzt zunächst noch, was haben nun die verschiedenen Altersstufen für eine Vorstellung von dem, was sie mit dem Wissen erreichen? Man sagt allgemein: Wer alt ist, hat Erfahrung. Er weiß viel. Unerfahrene Jugend weiß noch wenig, ist unwissend und unbewußt, wobei man die Unwissenheit zwar als einen Mangel, oft sogar als eine Schuld hinstellt, die Unbewußtheit aber heimlich als ein Glück ansieht, ja manchmal sogar mit der „Unschuld" des Betreffenden gleichsetzt. Dieser öffentlich-geheime Widerspruch offenbart die ganze Schwere des Problems. Man will wissen, aber fürchtet doch eigentlich die mit der

Zeit zunehmende Bewußtheit, als steckte darin das Übel, das den Alternden starr werden läßt. Die Furcht ist unbegründet. Denn der Trieb zu wissen, solange er im Wachstum ist, kann nicht alt machen. Erst der zur Schau gestellte Besitz eines bewußten Wissens zeigt allerdings an, daß es mit der „Unschuld" der Jugend endgültig vorbei ist.

Wie es kein gleiches Wissen für alle oder für alle Stände des Volkes gibt, ebensowenig gibt es ein gleichbleibendes Wissen durch die Folge der Lebenszeiten. Darum ist Wissen nicht übertragbar, wie ein Stück Brot. Die ältere Generation kann eine jüngere nicht wissen „lehren", sondern sie kann höchstens diese Jugend bis zu einem gewissen Grade unter günstigen Bedingungen, aber doch eben nur selbständig, ihre eigenen Erfahrungen machen lassen. Hier sei an die uralte Bedeutung, die in dem Wort Erfahrenheit noch anklingt, erinnert. Erfahren kann ja nur sein, wer selbst die Fahrt mitgemacht hat, kundig kann nur sein, wer selbst auf der Wanderschaft, als „Kunde", sich die Kenntnis verschaffte. Erfahrungen, Kenntnisse, Wissen fallen dem Menschen „unterwegs", „beiläufig" zu, wenn er nur sein Ziel fest im Auge behält. Da wächst dann das Wissen bei immer weiter greifenden Zielen, je nach der Wucht der eigenen Lebensbewegung. Auf diesem Wege kann der Einzelne, wie er Gefährten finden kann, so auch wohl zeitweise einen Führer finden. Alles was dieser nun etwa übungsmäßig schulen kann, ist nicht das Wissen des Jüngeren, sondern nur seine körperliche und geistige Fähigkeit. Ob und wie weit dann der andere seine Fähigkeiten braucht, um damit in das Wissen zu dringen, das kann er ihm nur selbst überlassen. Es gibt keine Wissensschulung, sondern nur vorbereitende Sinnes- und Denkschulung.

Nun könnte man hier mißmutig einwenden: Das ist ein Streit um Worte. Aber es ist mehr als ein Streit um Worte. Diese beiden durcheinander gebrachten Begriffe deuten auf die durcheinander gebrachten geistigen Gegensätze, jene Vermischung der Begriffe, die nun schon überall nicht mehr unterscheiden läßt, was Weg und was Ziel sei.

Fast die gesamte heute noch gültige Pädagogik, mit Einschluß auch der meisten Reformbestrebungen, nimmt geistig Stellung für die Lehrbarkeit, Übertragbarkeit, Objektivität des Wissens, so als wäre es Stoff. Die Stundenpläne und Studienpläne der Schulen und Hochschulen teilen diesen Stoff ein. Und die Wortverkoppelung Wissens-Stoff besagt schon alles. Der verstofflichte Wissenschaftsbegriff ist ja bis in die letzte Dorf-

schule eingedrungen. Und bewirkt dort, daß kein Einzelner mehr die immer weiter geteilten und getrennten wissenschaftlichen Fächer der Schule mit dem, was er selbst täglich tut, schaut und erfährt, und also von sich aus weiß, zur Deckung zu bringen vermag. So ist das Schulwissen, die Schulweisheit arg in Verruf gekommen, weil sie die Schüler unlustig zur Tat, weltfremd im Denken und unselbständig in jeder Beziehung mache. Andererseits wird besonders in letzter Zeit, um diese verstopfende Wirkung des Schulwissens wieder aufzuheben, das Fachwissen unter dem Gesichtswinkel der unmittelbaren Verwendbarkeit gelehrt. So daß hier also wissenschaftliche Bildung zum großen Teil mit der Einsicht in die technischen Errungenschaften der Zeit zusammenfällt, die zu kennen im Existenzkampf überlegen macht. So ist der in sich elementare Widerspruch „Angewandte Wissenschaften" heute ein ganz harmlos gebrauchter Begriff geworden, der das Blickfeld der allermeisten füllt und das eigentliche Wissensziel, das immer nur sein kann, wissen aus sich heraus und um seiner selbst willen, völlig verdeckt.

Also Anhäufung vielgeteilter Wissensstoffe, dazu neuerdings das Regulativ der sofortigen Nutzbarmachung einzelner fachwissenschaftlicher Ergebnisse, aus diesen beiden sehr verschiedenen Bestandteilen setzt sich unser Schulwissen auf Schulen und Hochschulen zusammen. Diese Teilung fällt größtenteils zusammen mit der sauber durchgeführten Teilung in Natur- und Geisteswissenschaften, die sich überall beziehungslos gegenüberstehen. Damit werden zwei nicht nur im Stoff, sondern auch in ihrer ganzen Art und im Tempo völlig verschiedene Vorstellungen von Wissen an die Lernenden herangebracht. Das Wissen aus dem geisteswissenschaftlichen Bereich wird auf Vorrat, gewissermaßen auf Lebenszeit gesammelt. Man lernt es auswendig, wie der bezeichnende Ausdruck lautet, oder, wenn man es auch wirklich in sich aufnimmt, so doch, ohne einem inneren Gesetz der Auswahl dabei folgen zu können. So lernt man gleichzeitig mathematische Formeln, fremdsprachliche Vokabeln, aber auch die wichtigsten philosophischen Systeme, die heimatlichen Bauwerke, die geschichtlichen Ereignisse der letzten hundert Jahre, alles nimmt man in bunter Folge in sich auf, um es bei sich zu behalten und auf alle Fälle bereit zu haben. Das Wissen aus dem naturwissenschaftlichen Bereich wird dagegen heute mehr und mehr allein als theoretische Grundlegung für den großen Aufschwung der Technik gelehrt. Man läßt

etwa den Schüler selbst wissenschaftlich nachprüfen, wie z. B. eine Radioanlage entsteht und welche Naturgesetze sich da nutzanwenden lassen. Gerade diese neue Bestrebung in der Schule, die aktuellsten Errungenschaften der Gegenwart wissenschaftlich klarzumachen, den jungen Menschen in solchem Fall das wissenschaftliche Rüstzeug selbst anwenden zu lassen, was ist dagegen einzuwenden?

Haltung fehlt da, Haltung den technischen wie den geistigen Wirklichkeiten unserer Zeit gegenüber. Die technischen Wirklichkeiten sind viel zu gewalttätig, als daß ihnen durch wissenschaftliche Begründung beizukommen wäre. Und die geistigen Wirklichkeiten sind so mühsam zu suchen und zu finden, daß jede Aufspeicherung des Stoffes die erforderliche Auswahl nur erschwert.

Die meisten Menschen sind heute schon in der Kindheit allein technisch interessiert. Sie fragen nicht nach Gründen, sie wollen mittun. Diese müßten also in die Arbeitsstätten, nicht um dort Arbeit zu leisten, vielmehr um dort lernend mit dabei zu sein. Das ist dann nicht Wissensschule, sondern Arbeitsschule. Die anderen, die wenigen anderen aber können sich unmöglich an der Nutzbarmachung einer Wissenschaft in diesem oder jenem einzelnen Fall begeistern. Noch weniger können sie mit der Aufspeicherung der Wissensschätze für alle vorkommenden Fälle zufrieden sein. Sie wollen die Gesetze selbst finden lernen, um damit ihre eigene Wissenstiefe zu erschließen, und das ist viel mehr und viel Umfassenderes als auf den Schulen geboten werden kann.

Also gerade die Reformidee, angewandte Wissenschaft auf der Schule zu treiben, ist fragwürdig. Dieser Ausweg ist nicht radikal genug, weder für die Mehrzahl der praktisch Begabten, noch für die Minderzahl der theoretisch Begabten.

Die zukünftige Wissenschaft muß den Mut aufbringen, einer praktisch begabten Mehrheit der Jugend nichts mehr vorzugaukeln und einer theoretisch begabten Minderheit der Jugend Führerdienste zu leisten. Diese Führung zum wissenschaftlichen Denken kann sich weder von der sofortigen Ausnützungsmöglichkeit ihrer Ergebnisse weiterhin leiten lassen, noch auch sich weiter der Sammeltätigkeit hingeben. Allerdings wird auch diese Wissenschaft sorgfältig Einzelforschung treiben, aber ohne viel Wesens davon zu machen, wie es sich für gute Denktechnik gehört. Sie wird auf das letzte Ziel des Wissens lossteuern, ohne ihre

Jünger darüber im unklaren zu lassen, daß jede geistige Erfahrung nur unerzwungen gemacht wird, daß jede geistige Entdeckung und Erfindung immer nur im Anschluß an die Förderung der Kräfte aus der eigenen Wissenstiefe gelingt. Sie muß den einzelnen Jünger dazu erziehen, daß er, was er erforscht, in Einklang und Deckung bringt mit dem, was er von sich aus ursprünglich weiß. Es wird also die Aufgabe dieser Erziehung zum Wissen sein, die Klarheit dessen, was jeder ohnehin schon weiß, nicht zu trüben, sondern durch die nachprüfende Arbeit eines vorsichtigen und wegsicheren Denkens begreifbar zu machen. Wissenschaftliches Ziel ist dann, zu beweisen, was man ursprünglich weiß. Und je unabweisbarer das Wissen in dem Schauenden wird, desto zwingender wird auch seine Beweisführung werden. Hier wird die ganz andere Vorstellung von zukünftiger Wissenschaft deutlich. Nicht wir schaffen das Wissen. Wir schaffen uns selbst zu dem Wissen heran, je nach dem Grad unserer geistigen Kraft und denkenden Mühwaltung, und die bleibt stets verschieden nach Alter, Art, Geschlecht, Stand und Volk.

Es ist klar, daß eine lebendige Jugend nur durch diese Art Wissenschaft nicht erstarren und der Besitz- und Machtgier verfallen wird, die bislang die Wissenden so oft zu Freibeutern und Ausbeutern des Geistes machte. Alles, was junge Menschen ohnehin zu tun lieben, körperliche Betätigung und praktische Arbeit, alle Spiel-, Sport- und Kunstbetätigung wird, so betrachtet, Übung, bekommt Richtung, mitreißenden Schwung auf das geistige Ziel hin. Es braucht nur erst klar zu sein, daß diese Übung nicht nur Selbstzweck ist, sondern zugleich dazu dient, den Menschen heranzuschaffen zu einem Wissenden. Nur der Glaube tut not, daß all dies frühe Spiel und jede Art praktischer Arbeit den jungen Menschen ganz von selbst umwandelt. Gemäß seiner lebendigen Kraft legt er währenddessen alles, was er weiß, frei. Er kann es nun denkend zutage fördern und braucht nichts mehr im Dunkeln und für sich zu behalten.

Mit alledem ist freilich etwas sehr Einfaches und Großes vorausgesetzt, nämlich das Vertrauen des einen Menschen in den wissenden Untergrund in dem anderen Menschen. Aber wie sollte es ohne dies Vertrauen auf die unerschütterliche Grundlage des eigenen Wissens im anderen Menschen zum gemeinsamen Denken, zum Zusammendenken kommen? Die Gemeinverständlichkeit unserer Gedankengänge und unserer Sprache setzt eben dies Vertrauen voraus.

Denken hat eine doppelläufige Bewegung. Einmal taucht es ins eigene Wissen unter und dann wieder führt es vom Wissen aufwärts zu sprachlichem Ausdruck. Diese geistige Doppelbewegung bleibt in ihrem nach unten strebenden Kraftstrahl unaufdeckbar und ein Geheimnis, an dem wir wohl deuten, das wir aber nie begreifen können. Nur den nach oben gerichteten Kraftstrahl können wir begreifen und beschreiben, um ihn damit sicherer in die Gewalt zu bekommen.

Wenn wir sagen: Ein Gedanke taucht auf, so bezeichnen wir damit schon den Anfang der wortwärts gerichteten Kurve. Aber bevor der Gedanke auftaucht, taucht er hinab und holt sich Rat und Richtung. Rat in dem Wissen von dem, was wahr und unbedingt ist, und Richtung in dem Wissen von „Gut und Böse", dem Gewissen. So geladen mit Wahrheitsgehalt und Wertmaß, taucht der Gedanke schon auf. Nur ist bei den alltäglichen Gedanken, infolge des sehr häufig wiederholten Gedankenganges, dies Untertauchen in das eigene Wissen und Gewissen meist sehr abgekürzt. Wir merken dies „In-die-Tiefe-Gehen" erst, wo Wort oder Gedanke zu stocken beginnt, wie man dann sagt. Wo es anfängt zu stocken, da beginnt die Tiefenkurve. Man merkt eigentlich nichts weiter, als daß ein Bruchteil von Zeit vergeht, aber der dann auftauchende Gedanke hat plötzlich den ganzen Schwung der Gewißheit in sich. Je nach Art und Temperament der Menschen dauert dies „Nachdenken" kürzer oder länger, und je denkgewandter einer ist, desto schneller geht es. Bei immer zunehmender Denkgewandtheit kommt jeder einmal bis dahin, wo das Denken sich zu überschlagen scheint. Bei wem so das „In-die-Tiefe-Denken" aussetzt, der denkt und denkt immer flacher weiter, ohne sich im einzelnen Fall noch Rat und Richtung aus seinem Wissen zu holen. Und das wieder kann zweierlei Formen haben. Entweder man denkt da, was ein anderer gedacht hat, und wiederholt, mehr oder weniger genau, dessen Gedankengänge, aber eben nur in ihren oberen, ihren wortwärts gerichteten Kurven, ohne sie nachgedacht zu haben. Oder man wiederholt eigene Gedankengänge, die man selbst früher einmal in ihrer ursprünglichen Doppelläufigkeit gedacht hatte, nun in der verkürzten Form.

So ergeben sich drei Arten, zu denken. Die häufigste ist das Wiederholen schon ebenso gedachter Gedankengänge in ihrer oberen wortwärts gerichteten Gedankenbahn, seltener ist die zweite Art, das Wiederholen der

eigenen Gedankengänge in ihrer oberen Gedankenbahn. Selten ist die dritte Art, das vollständige Denken in ausschwingender, doppelläufiger Kurve.

Weil die beiden ersten Arten des Denkens so sehr viel häufiger sind, ist es erklärlich, daß sie im allgemeinen fast allein als Denken bezeichnet werden. Besonders da hinzukommt, daß man heute nur damit im praktisch-geistigen Verkehr mit Menschen etwas anfangen kann. Alle Schlagkraft und Schneidigkeit der Gedanken, die man bei dem heutigen Tempo vor allem anderen braucht, wird nur erworben durch die früh geübte Wiederholung der in dieser Zeit gebräuchlichsten Gedankengänge, die eben alle mühelos mitdenken können. Ferner: jede geistige Beharrlichkeit und Festigkeit kann nur erlangt und erprobt werden durch immer neue Wiederholung, Überprüfung, Verschärfung und Verfeinerung der eigenen Gedankengänge. Es macht die Verbesserung der Denktechnik eines Volkes aus, wenn alle geistig selbständigen Glieder unablässig an der Denkwiederholung der schon gedachten Eigengedanken üben. Das erste ist vorwiegend Sache der Jugend, das zweite des Alters. Aber beides vermehrt doch höchstens die Gedächtniskraft des Volkes, sichert aber noch lange nicht den Zugang zum ursprünglichen Wissen. Beides gehört eben zur Technik, zur Technik des Denkens. Und es ist wohl begreiflich, daß gerade das technische Zeitalter sich in einer Überschätzung der Denktechnik gefallen mußte. Wesen und Lust der Technik erschöpft sich ja überhaupt in den beiden Fragen nach der Brauchbarkeit und Vervollkommnung der Mittel. Und in diesem Fall nach Brauchbarkeit und Vervollkommnung der Denkmittel.

Aber die dritte Frage, die eigentliche Grundfrage, die Frage Warum scheidet für den Menschen der Technik aus. Er kann sich diese Frage nicht leisten. Denn seine Tatkraft könnte womöglich dadurch gelähmt werden, wenn nämlich die Antwort auf diese Frage, die so sehr gefürchtete Antwort, lauten könnte: Es gibt keinen Grund und Sinn für das, was ich da tue und denke. Die so gefährliche Frage muß also in der Tat jeder meiden und an jeder Stelle meiden, wo er sich dem technischen Fortschritt in irgendeinem mit-tätigen Sinn verpflichtet fühlt. Aber wo er sich dem geistigen Wesen des Menschen verpflichtet fühlt, da bleibt ihm nichts übrig, als in jedem Fall immer wieder von neuem die Frage Warum selbstdenkend für sich zu beantworten, selbst wenn ihm dadurch seine ganze Technik zuschanden geht. Und diese Frage Warum wird allein mit der dritten Art

des Denkens möglich, die also die schon gedachten Gedankengänge nicht so ohne weiteres in ihrer wortwärts gerichteten Bahn wiederholt, sondern sie eintauchen läßt in die Tiefe des eigenen Wissens und Gewissens.

Welche Veränderung erleidet nun der wieder auftauchende Gedanke? Zunächst: von dieser Veränderung braucht nach außen hin gar nichts bemerkbar zu werden. Denn die Formen des Denkens sind begrenzt und eingeengt, wie die Wortformen der Sprache. Sie sind Allgemeingut und zwingen jeden Einzelnen immer wieder in den Kreislauf der gleichen Gedanken, der von den verschiedenen Völkern und Zeiten jeweils nach einer voneinander etwas abweichenden Richtung sprachlich ausgebaut wurde. Also kein Einzelner darf sich vermessen, zu glauben, was er denkt und ausspricht, sei noch nicht gedacht und ausgesprochen worden. Das ganze Volk denkt und spricht wie in einem durch die Zeit wogendem Meer. Es ist das allverbindende geistige Element. Ein jeder kann doch etwa tatsächlich Goethes Gedanken in Goethes eigenen Worten aussprechen. Und wenn wir auch meist nicht genau die Genealogie unserer Gedanken- und Wortbildung verfolgen können, so verbindet sie doch ebenso sicher wie die Genealogie des Blutes alle mit allen, obgleich sie freilich nur im Fall einzelner Adelsgeschlechter nachweisbar und bewußt wird.

Also äußerlich verändert sich der Gedanke, wenn er aus dem eigenen wissenden Untergrund wieder auftaucht, überhaupt gar nicht! Nur in dem Schwung und in der Unbeirrbarkeit der wortwärts gerichteten Gedankenbahn ist die Veränderung zu spüren. Die gedankliche Zustimmung und Ablehnung ist nun eben mit der eigenen Gewißheit geladen. Und diese Geladenheit erst macht den Gedanken voll wirksam für den Denkenden selbst wie für seine Umwelt.

In dem Denkenden selbst zeigt sich diese Wirksamkeit zunächst in einer eigentümlichen Erwärmung seines ganzen Wesens, auch seines körperlichen Wesens. Vollständiges, in seiner doppelten Schwingung verlaufendes Denken macht warm, ja kann den Menschen bis zum Glühen bringen. Und es ist wohl begreiflich, daß Menschen sich in diesem leidenschaftlichen Denken verzehren. Während jenes abgekürzte, immer nur wortwärts wiederholte Denken kalt macht. Auch im wörtlichsten Sinn, etwa kalte Füße und Hände, aber auch spitze Nase, verkniffenen Mund und eiskalten Blick. Aber die wärmende Wirkung in dem Denkenden reicht auch über ihn hinaus weiter. Das aus der eigenen Gewißheit wieder

auftauchende Denken macht licht. Zusammenhänge von vorher unbekannter Art werden erhellt. Und das Fernste kann mit dem Nächstliegenden in klar sichtbare Verbindung treten, und dadurch eben plötzlich begreiflich werden. Das in die Gründe des eigenen Wissens herabreichende Denken eines großen Politikers ist von solch aufhellender Art. Während in der üblichen Politik, besonders in der Parteipolitik, fast allein die einseitig wortwärts gerichteten Gedanken kursieren; und immer neue Verdüsterungen am politischen Horizont bewirken. Nur das vollständige Denken ermöglicht es, die gegenwärtigen wirtschaftlichen und geistigen Verhältnisse der Staaten und Völker in all ihren Verflechtungen über die ganze Erde klar zu sehen und zusammenzudenken. Nur politische Gedanken aus solcher erleuchteten Einsicht schaffen die große politische Tat.

Das immer wiederholte, mechanisch verkürzte Denken macht die Gedanken überhell. Klärende Gedankenzusammenhänge lichten sich immer mehr auf und werden blässer und blässer. Diese Überlichtungsgefahr der Aufklärung spüren wir heute auf allen Gebieten. So besteht etwa für tief gedachte philosophische Systeme gar nicht so sehr die Gefahr, daß sie unverstanden bleiben, sondern im Gegenteil die Gefahr, daß sie nur allzusehr verstanden werden, allzu licht und übersichtlich werden. Schließlich bleibt nur noch ein Schema, ein Schemen ihrer selbst übrig. Philosophiegeschichte führt heute sehr häufig dahin.

Aber auch die Wiederholung eigener, schon früher gedachter Gedanken läßt oft an solcher Überlichtung leiden. Jeder, der gezwungen ist, viel gedanklich zu arbeiten, wie etwa der Jurist, der Lehrer, leidet an der Überlichtung seiner eigenen, einmal in früherer Zeit wirklich vollständig durchdachten Gedankenbilder. Es ist die geistige Alterskrankheit. Es ist eben Gesetz, daß Gedanken in der Wiederholung abblassen und erkalten und den Denkenden kalt machen. Wenn auch ihre Schärfe und Schlagkraft scheinbar zunimmt, ihre wahre Wärme- und Lichtwirkung nimmt ab.

Nur wo das Denken immer wieder in das Bad der eigenen Gewißheit untertaucht, verjüngen sich auch die schon gedachten Gedanken.

Dies Untertauchen ist ein kurzes Vergessen der Gedanken. Erst nach diesem Vergessen ist es ja möglich, einen Gedanken wieder zu erinnern. Vergessen und Wiedererinnern bezeichnet den abwärts und wieder aufwärts steigenden Ast dieses doppelläufigen Denkens. Wem sein Denken nicht immer wieder versiegt, wen es nicht in jedem Augenblick zu ver-

lassen droht, der verfügt noch nicht in vollem Maße über die Verjüngungskraft der Erinnerung.

Die Gedächtniskräfte werden einseitig überzüchtet, schon vom kindlichen Schulalter an. Man lernt nicht vergessen. Das Kind darf viel zu wenig vergessen; es muß jeden Gedankengang gleich behalten, jeden Gedanken gleich wiedergeben. So wird die Gedankenspannung von vornherein zu groß. Das gedächtnismäßige Behalten jedes aufgenommenen Gedankens läßt es dann allmählich zu jener niemals mehr aussetzenden Denktätigkeit kommen, die heute viele Menschen schon nicht einmal mehr ruhig schlafen läßt.

Einseitige Gedächtnisübung züchtet die einseitig wortwärts gerichtete Denktätigkeit, den Denksport, der heute vielerorts, wie der Körpersport, groteske Formen annimmt. Vor allem da, wo diese sportmäßig ausgeübte Denkarbeit berufsmäßig zum Geldverdienen betrieben wird. Nur ist es damit noch verhängnisvoller als mit dem Preisboxen, dem Sechstagerennen und anderem Berufssport, weil hier nicht nur junge Menschen auf die Bahn treten, sondern alle Altersstufen und gegenwärtig sogar auch die Frauen.

All die Menschen, die so Sklaven ihrer eigenen Denktechnik werden, können nicht mehr genug vergessen. Das ist die wesentliche geistige Schädigung, die da eintritt. Auch jede Kleinigkeit wird wahllos im Gedächtnis behalten. So werden sie Pedanten ihrer eigenen Denkarbeit. Sie können das Denkschema, das immer nach rechts und links, nach A und B und C eingeteilt ist, überhaupt nicht mehr loswerden. Andererseits können sie es auch keinem anderen Menschen „vergessen"; wenn er dies Schema durchbricht. Sie werden zu Kleinigkeitskrämern und Kritikern der Kleinigkeiten. Mit viel Geschrei über ganz belanglose Rechenfehler machen sie den Zeitgenossen die großen Gedankenfolgen verächtlich, so daß die Taten, die daraus entstehen, von vornherein mit dem Stempel der Lächerlichkeit und Unmöglichkeit versehen sind.

In großen Zügen ist Vergessen von Zeit zu Zeit nötig. Vergießen und Verlöschen alles bisher Gedachten beschließt jede große Periode im Leben des einzelnen Menschen und der Völker. So war es von jeher. Wenn es lange nicht dazu gekommen ist, können die Gedanken nicht mehr leben und sterben. Sie überaltern und verunzieren die Jugend, vergreisen und lähmen die Männer und machen die Frauen unschön und unfruchtbar. Festgehaltene Gedanken, starr gewordene Begriffe,

lassen dann die Politik, Gesetzgebung und Rechtsprechung eines Volkes immer welt- und lebensfremder werden, so daß eigentlich jeder merkt: es stimmt gar nicht mehr. Wissenschaft, Dichtung und Kunst laufen in ausgefahrenen Gedankenbahnen oder setzen sich mit der alten Gedankenwelt in wüstem Ansturm auseinander, kommen aber weder so noch so davon los und verlieren immer mehr an Wirkung, weil kein Mensch mehr im Leben so etwas braucht.

Und auch ins tägliche Leben, in Beruf und Jugenderziehung dringt die Gedankenspaltung. Was man eigentlich meint, läßt man durch ganz veraltete Gedankengänge ins Wort laufen und wundert sich nicht einmal, wenn kein Tun zu Wort und Gedanken mehr recht passen will.

Keine Reform von irgendeiner einzelnen Seite kann hier mehr helfen. Nur das Vergessen der vergangenen Gedanken. Wenn es so weit ist, hilft sich das Volk in seiner Gesamtheit selbst und opfert eine ganze Generation dem großen Vergessen, macht all die Einzelnen dieser Generation namenlos, löscht alle Gedanken und Taten als Werke von Einzelnen aus und läßt nur im Gedächtnis zurück, was allen gemeinsam ist. In dieser Zwischengeneration fallen nun alle Gedankenbrocken, die nicht mehr begreiflich sind, zu Boden. Sie bleiben einfach so lange geistig unbenützt, bis plötzlich kein Mensch mehr daran denkt. So besteht die Möglichkeit, daß Gedanken wieder gemeinverständlich werden.

Dies ist die Aufgabe der Generation, die Krieg und Revolution ertrug und erlebte. Diese Zwischengeneration ist wie ein großes Sieb vor die Zukunft des Volkes gehängt. Sie sorgte dafür und muß immer mehr dafür sorgen, daß alle Gedanken, die verdörrt und wesenlos geworden sind, noch einmal, zum letztenmal durch sie hindurchfallen, um als Spreu zu verwehen oder in neuem Sinn wieder aufgenommen zu werden. In diesem Sinn haben sie die Pflicht, die alten Gedanken zu prüfen und durch ihr weitgespanntes Leben durchzulassen. Nur wo so gründlich und nicht nur von einem Einzelnen, sondern von einer ganzen Generation vergessen wird, kann der Anschluß an das lebendige Wissen erreicht werden, kann das ursprüngliche Wissen in jedem einzelnen Menschen wieder freigelegt werden.

Nur wenn alle gemeinsam vergessen und in sich zu Ende führen und in sich ersterben lassen, was nicht mehr gültig und geistig wertlos geworden ist, wird das einfache Wissen des Menschen wirksam und stark und kann nun auf neuen Gedankenbahnen aufwärts zum Wort steigen.

MARIE LUISE ENCKENDORFF

ZUR FRAGE DER ERZIEHUNG

Bruchstücke

Wir sprechen viel von Erziehung und experimentieren mit Erziehung. Wohin erziehen wir?

Uns fehlt die Grundbedingung aller Erziehung.

Man spricht viel vom Menschen, man bekümmert sich um seine Physis, man gibt ihm Rechte; man sorgt für ihn, man „bildet" ihn gar – aber man glaubt nicht an ihn. Darum geben wir einander nichts, darum gelingt uns alles nicht.

Wir haben wie alle armen Zeiten und wie alle dürren Menschen vor allem des Menschen Bedingtheiten im Gefühl, und zwar Bedingtheiten gemäß einem Naturbegriff und einem Kausalbegriff, den der Mensch als einen wissenschaftlichen Denkbehelf erfunden hat. Auch die christlich große Zeit half dem Armen, aber nicht um seine Seele besser zu bedingen. Die Zeit des Intellektualismus hat den „Naturalismus" hervorgebracht, u. a. die „naturalistische" Menschenbeschreibung, in der der kahle Mensch der kahlen Intellektualismuszeit den kahlen, man möchte sagen zweidimensionalen Menschen dieser Zeit auffaßt und festhält. Eine Zeit, die nicht an den Menschen glaubt, kann nicht erziehen. Hier sind die Grenzen aller Erziehung. Erziehung heißt zur Verantwortung bilden vor der unaussprechlichen Instanz, die Gott heißt.

Jenes ist die Atmosphäre der Intellektzeit, aus der sich nun die neue Jugenderziehung, wie man sagt, heraushebt. Man sagt gern: die neue Jugenderziehung hat den Menschen im Gefühl, glaubt an den Menschen. Der Erzieher hat vor allem, so scheint es, den Druck im Gefühl, unter den die alten Erziehungsmethoden den jungen Menschen stellten. Man billigt die alten Methoden der Erziehung nicht mehr und man läßt nun lockrer im Erziehen, um diesen Traditionen zu widersprechen.

Der Gedanke der alten Erziehung war im Kerne der, daß Eltern und Lehrer, die Erzieher, Repräsentanten einer göttlichen Ordnung waren; die Obrigkeit ist von Gott, Erzieher sind auch die Obrigkeit und haben im göttlichen Gesetze und zum göttlichen Gesetze zu erziehen. Und sie sind die Repräsentanten einer kantischen Vernunftwelt. Sie sind für das Kind die nächste Instanz, über der das Ideelle steht. So sind sie für das Kind das Gesetz und die Norm, sie haben die Respektspersonen zu sein,

sie haben das Gesetz zu hüten und zu repräsentieren, ein objektives Gesetz! – ob das in harter Form geschieht, ist hier eine beiläufige Frage – und das Kind hat sich zu unterwerfen, zu verehren und zu gehorchen. „Wer sein Kind lieb hat, züchtigt es" – um des Gesetzes willen. Die Erzieher sind die Repräsentanten von etwas Objektivem.

Menschliche Hände sind ungetreue Hüter und es ist in der Behütung dieses objektiven Gutes nicht anders gegangen, als es sonst in menschlichen Dingen geht. Die Gesetzesbewahrer sind vielfach die Willkürherren geworden, das Gesetz wurde ebenso oft äußerliches Schema, es war ein subjektiv-willkürliches Drücken auf die Jugend da, ohne das Verantwortungsgefühl, das der Kern der alten Ideologie war; ein herrisches Drücken und Beherrschen, aus dem das Kind nichts lernt und das das Kind verdirbt, wie es denn immer verdirbt, unter einer Willkür zu stehen. Gegen dieses Unterwerfen wurde schließlich von zwei Seiten her gefragt. Einmal: warum gehorchen? Dann aber auch: jeder Befehlende, der nicht ein Repräsentant ist, ist nichts; das sprach in den Erziehenden, die sich selbst in Frage zogen: „Ich fühle mich nicht so vollkommen, um meinem Kinde zu befehlen" – man konnte dies öfter sagen hören; dies, womit die ganze Erziehereinstellung und -aufgabe völlig verkannt ist. Man will das Gesetz nicht mehr sein; man will die Respektsperson nicht mehr sein; in dem Sinne, in dem das hier abgelehnt wird, hat man es nie sein sollen! Das ganze Intellektchaos steckt in diesem Wort; die Menschen finden über ihre zufällige Subjektivität nicht hinaus. Man will die starre Autorität nicht mehr sein. Die Eltern denken in diesem Verzicht – denn ein persönlicher Verzicht ist gemeint und eben darin liegt die völlige Verkennung der Aufgabe – an das, was sie in ihrem zufälligen Wesen sind, nicht aber an das, was das Kind werden soll, wozu zu helfen die Aufgabe ist. Denn die Verehrung der Eltern soll da sein nicht um der Eltern willen, sondern um des Kindes willen. Sie sollen die Aufgabe sehen und ihre Unzulänglichkeit mit dem Herrgott abmachen, aber nicht mit dem Kind, dessen Anspruch an sie ein unbedingter ist. Eltern und Lehrer sollen eine äußere Normwelt nicht sein, sondern sie sollen dem Kinde eine innere Normwelt spürbar machen; oder besser: das Spüren davon, das in dem Kinde ist, behüten; das statische Organ des Kindes stärken und behüten; dieses: es ist objektives Gesetz da in uns und in der Welt, das wir aufnehmen müssen, wenn wir Menschen sein wollen; über das ein

schützendes Einverständnis der Menschen da sein muß. Es ist der Boden aller Erziehung, daß etwas da ist, was Erzieher und zu Erziehender gemeinsam verehren.

Es sind die bestimmten in Mißkredit gekommenen und gefürchteten Worte, zu denen man nun die Negation setzt. Ferner: die intellektualistische Zeit nimmt die Kinder naturalistisch; daneben ist immer eine Betonung des „genießensberechtigt" – wie sie sich selbst naturalistisch und als genießensberechtigt nehmen. Man will der Jugend nicht eigentlich zu ihrer Menschwerdung helfen, man will sie hinnehmen, anerkennen, entdecken, verstehen – die frühere Zeit hat sie nicht anerkannt und nicht verstanden. Man will sie gewähren lassen. Die Kinder als eine naturalistische Gegebenheit regieren die Auffassung. Man hat mit der Furcht erzogen, man will der Kamerad der Kinder sein; man hat mit der Religion erzogen, man will ohne die Religion erziehen; man trug die Verantwortung, man will nicht mehr verantworten. Man lädt von sich ab und schiebt es eigentlich den Kindern zu – sie sollen es selber machen. Man spricht davon, das Kind dadurch auf sein eigenes Gesetz zu werfen: „ein Kind weiß sehr gut". Man gibt ihm eine Freiheit, die eigentlich nichts weiter ist als Elternratlosigkeit – man möchte sagen: Elternstreik. Man spricht vom Menschlichen, aber es ist immer nur ein naturalistisches Loslassen, man hilft dem Kinde nicht mehr. – Die Erziehung hielt auf Normen, man will aus den Normen heraus; sie hielt auf Dogmen, man will undogmatisch sein. Man hat gegen Druck und Unterwerfung selbst gekämpft, man will nicht unterwerfen: kein Zwang, keine Bindung. Man hat bürgerlich erzogen, man will unbürgerlich erziehen. (Dies steht wiederum zu der heutigen Überschätzung des Ganzen der Bürgerlichkeit und der Institutionen chaotisch.) Man hört mit einem gewissen Stolz über „modern" erzogene Kinder sagen: daß sie allerdings zu frei erzogen seien, um sich bürgerlich einzufügen. – Dann aber weiter: man hat den Zwang von außen gehabt, die Kinder sollen nur dem Zwange unterworfen sein, den sie sich selbst als Gemeinschaft auferlegen. Dieser selbst auferlegte Zwang geht nun unvermeidlich auf Praktisch-Unerläßliches; das Kind lernt: es gibt gewisse praktische Unerläßlichkeiten, wenn überhaupt Gemeinschaft bestehen soll. Das ist die Ebene des Bürgerlichen. Das Kind geht damit durchaus über die Ebene des nur Bürgerlichen nicht hinaus. Man erzieht also doch wieder bürgerlich; es ist die politische Ebene. Das

Gefühl für objektive Gesetzlichkeiten, für Gesetze, die nicht verletzt werden dürfen, abgesehen von allem Praktischen, die kein praktisches Absehen haben, wird damit nicht erzogen. Bürgerlich erziehen! Zu Menschen erziehen! Wirklich entschlossen scheint man zu keinem von beiden. So erzieht man zu Bürgern mit unklaren Unsicherheiten und Velleitäten; und zu Naturalisten, mit den Unsicherheiten und Dreistigkeiten, die der Naturalismus immer hat. Man kann sagen: es wird zu Menschen erzogen, in ein zufällig aktuelles ausgeartet Bürgerliches abgemildert – und es wird zu Bürgern erzogen, in ein ebenso zufälliges naturalistisch Menschliches – will hier heißen ein Widerbürgerliches – abgemildert.

Es ist verhängnisvoll, die Erziehung zur Gehaltenheit an dieser praktisch-politischen Seite zu beginnen. – Der Mensch kann ohne das Anklingen seines religiösen Wesensgrundes nicht erzogen werden – hier scheint derselbe von Anfang an überflüssig gemacht. Es wird drastisch, daß wir in einer Zeit leben, einer Atmosphäre, Lebenskreisen, die, soweit das Christentum sie nicht mehr hält, nicht einmal ein Wort haben für die dunkle Lebenspotenz, die das Mittelalter die unsterbliche Seele nannte. – Mit dem Praktischen ist noch vieles vereinbar, was mit dem Menschen nicht mehr vereinbar ist.

Man will unbürgerlich erziehen, man erzieht aber nur zu Bürgerlichkeiten, die paradox stehen zu gegebenen, bisherigen Bürgerlichkeiten. Man erzieht unbürgerliche Bürger. Sich mit dem Lehrer kameradschaftlich zu prügeln ist nicht unbürgerlich, sondern liegt ganz – nur als etwas zu dem Bisherigen Paradoxes – in der bürgerlichen Ebene. Die Seele erheben ist überbürgerlich. Und es scheint, daß durch die neuen Methoden das Bürgerlichste von allem Bürgerlichen nicht überwunden wird: der Gedanke, daß das Leben, das furchtbare herrliche Leben, eine leicht zu habende Sache ist. Man hält vielleicht hier wie in dem ganzen Bereiche des Intellektchaos, dies: zum Menschen erziehen auch für eine billige, mit einigen Negationen, die man vor den Bürger setzt, zu erreichende Sache.

Der alles dominierende Gedanke ist: Tradition abreißen; und das ängstlich Vermiedene ist alles, was einem Druck ähnlich sehen könnte. Der Mensch ist von Natur gut, man lasse ihn gewähren. Man vergißt, daß auch das von Natur Gute gepflegt sein will, reifen will. Daß die Bestimmbarkeit des jugendlichen Menschen, die man nicht aus der Welt schaffen

kann, vorsichtig und von reifen Händen angefaßt werden muß. Tun es die Erzieher nicht, so tut es der Zufall. Unreife und Reifen statuiert man doch, da man von Erziehung spricht, statuiert jeglicher, der überhaupt von Erziehung spricht. Man nimmt das Kind als fertig. Nun ist fertig in gewissem Sinne jedes geschaffene Ding, und so kann man sagen, ist auch das Kind fertig. Aber das so Fertige ist darum nicht reif. Auch Rousseau, der es lehrt, daß der Mensch von Natur gut ist, pflegt seinen Emile mit einer täglichen Sorgfalt von zwanzig Jahren.

Man will zu freien Menschen erziehen. So ist das zu erziehen, woraus die Freiheit der Handlung kommt. Auch Kant wollte zu freien Menschen erziehen. Lassen wir es dahingestellt, was es bedeutet und bedeuten kann: ein freier Mensch. Nehmen wir das eine heraus: der Mensch, der sich selbst in der Hand hat, der klare Regent seiner selbst. Ist dies das Ziel – welches ist der Weg? – Man glaubt, der Weg muß aussehen, wie das Ziel, und wenn man zu freien Menschen erziehen will, so muß das Wort Freiheit beständig um den Weg spuken. Es ist eine naive Roheit, vorauszusetzen, daß Freiheit in einem naturalistischen Losgelassenwerden bestehe. Frei sein muß gelernt sein, wie Gehen gelernt sein muß. Wie der Weg dieses Lernens, der Weg zum Freisein, aussehen muß, ist eine Frage mühevollsten Ernstes. Wir geben dem Kinde die Muttermilch, es soll sie darum nicht das Leben lang trinken. Für den Weg gehört, was das Kind nährt – ob das die Kost der Erwachsenen sein kann, ist eine andere Frage; und wenn es diese nicht sein kann: was das Kind nährt und wovon eine Entwöhnung gut vonstatten geht. Um dieses Wortes freier Mensch willen ist man bereit, das Kind auf seine Velleitäten zu werfen – nun sieh du zu. Und man hilft sich damit, daß man Velleität und Gesetz nicht unterscheidet. Um auf sein Gesetz zu kommen braucht das Kind etwas Zarteres, als seine Lustigkeiten, die es hierhin und dorthin treiben, als seine Velleitäten: es braucht auch etwas Festeres, als seine Lustigkeiten. Man hat heut die ungeheure Scheu vor den Worten Druck, Nötigung, selbst Pflicht, dem Kinde gegenüber, weil wir gesehen haben, daß der Druck auf junge Menschen gelegt wurde, damit sie lernen, auch als Männer dem Druck gefügig zu bleiben: Kadettenhäuser, Priesterseminare; wir brauchen nicht einmal ins Spezielle zu greifen: bürgerliche Erziehung. Solche *Ziele* müssen weg, gewiß. Aber eine feste Form, auch wenn sie – und sie wird es unvermeidlich – nötigt und drückt, ist, warm

und lebendig gehandhabt, ein vorzügliches Mittel, einen jungen Menschen in sich zusammenzuhalten, seine Kräfte zu sammeln und ihn zum freien Menschen vorzubereiten. „Wer Bedingung früh erfährt, gelangt bequem zur Freiheit; wem Bedingung sich spät aufdrängt, gewinnt nur bittre Freiheit." (Goethe, Maximen und Reflexionen.) Druck, ein warmer Zwang, als Vorläufiges, als Formungsmittel, sind völlig anderes, denn als Unterwerfungsmittel mit einer Unterwerfung als Ziel. Der Mensch soll sich selbst regieren lernen, das geht nicht ohne Härten ab. Wem die Zucht eine Lebensminderung scheint, der hat die Zucht nicht verstanden. Und die Technik, sich selbst in der Hand zu haben, ist unerläßlich, um über die Banalität hinauszukommen – die Banalität, dem Triebe und dem Bedürfnis wehrlos preisgegeben zu sein. Das Mißverstehen der Zucht aber kommt daher, daß sie verbunden wurde entweder mit jener Unterwerfung der Menschen oder aber mit den christlich-asketischen Idealen. (Der Buddhismus faßt sie als Machtgewinnung: es zittern die Götter vor dem, der sie völlig besitzt.) Will man die Askese nicht, so verneint man die Zucht; denn man faßt sie nicht als etwas Allgemeines und Selbständiges, das von jenen Tendenzen nur eingefangen und auf sie angewendet wurde; das ebensowohl auf lebensfrohe Auffassungen des Daseins angewendet werden kann und muß (man denke an den Sport). Und als solche muß sie sich über das Leben verbreiten, eben um der Souveränität des Menschen willen. Das Intellektchaos hat kein Verständnis für die Weisheit, die in der Zucht liegt, weil es Leben, Lebendiges, nicht in seiner eigentlichen Ebene sucht. Ein Kind, dem nicht befohlen wird, bleibt unselbständig, und ein Kind, dem nur befohlen wird, bleibt unselbständig. Ein Kind, das sich nicht zusammennehmen muß, geht ein, und ein Kind, das sich nur zusammennehmen muß, geht ein. Zum Dogma und zum blinden Autoritätsglauben zu erziehen, ist die schlechteste Erziehung. Aber der seelische Zustand eines Kindes, das ohne jedes Dogma und ohne Autorität auferzogen würde, ist überhaupt nicht auszudenken. Das Kind muß glauben, das Kind will glauben, das Kind will Dogmen in seinem Leben (ich denke jetzt nicht an religiöse Dogmen). Es kann nicht alles Gegenstand des suchenden Gefühles sein, das ist zu schwer als Beginn. Ein Mensch, den man auf Dogmen und Autoritätsglauben, den man zur Unfreiheit erzieht, ist genau so schlecht erzogen, wie der, den man in der Kindheit des Sicheren und der Autorität beraubt.

Das ist auch nicht eingehen auf das Kind, das etwas Bestimmtes und etwas Einfaches sehen will. Wir Heutigen haben keine Dogmen; wir können nur endigen, aber nicht anfangen. – Dem Kind ist gestattet, was dem Erwachsenen nicht gestattet ist: die Wahrheit zu besitzen, die gilt, und die Leitung, auf die es sich verläßt; dies gegeben, ist Erziehung unter anderem die große Kunst der Entwöhnung hiervon; die Bestimmung und die Kunst des Erziehers ist: überflüssig zu werden; zu werden – nicht es von Anfang an zu sein.

Das Schöne und Beglückende an der Abwendung von unserer Erziehungstradition ist die Froheit des Erziehers an dem frohen Menschen. Das ist schön, aber nicht genug. Und weiter ist schön und lebendig: nicht mit dem Dekret und einer theoretischen Liebe zur Pflicht kann erzogen werden, es muß eine Anhänglichkeit an den Lehrer da sein. Aber dann hört man wieder begründen: „sonst hat er keinen Einfluß auf das Kind." Es handelt sich noch um anderes als den Einfluß. „Kinder brauchen Liebe mehr als Unterricht" – so sagt Jean Paul. Sie brauchen die Liebe, die sie fühlen können, noch mehr, als die Liebe, die ihnen gebracht wird. Alles, was stark und gesund ist, will auch geliebt sein – sicher; aber es will vor allem lieben, denn die Liebe ist eine Vollkommenheit unserer Natur. Es verwahrlosen Kinder nicht nur, wie man immer sagt, weil Eltern das schlechte Beispiel geben, sondern weil schlimmen Eltern, Erziehern gegenüber die dem Kind notwendige Liebe nicht in ihm aufkommen kann. Die liebenden Kinder sind die wohlgeratenen, nicht nur, weil die Eltern solche waren, daß man nichts Schlechtes an ihnen sah, sondern weil die Liebesnotwendigkeit des Kindes nicht erschreckt und verschlossen wurde. Das Kind wird kultiviert vor allem durch die Liebe, die es empfindet. Der Mensch kultiviert sich nur dadurch, daß er liebt. Das Kind braucht Liebe, diese schweigende, verschlossene Liebe, von der Kinder nie gesprochen haben wollen, die in ihrer Herbheit nicht angerührt werden darf. Das normale Kind braucht Menschen zum Verehren. Das Kind braucht Scheu. Jeder Mensch braucht Scheu. Es ist der Sinn kultivierter Umgangsformen diese Scheu (jede Anmut menschlichen Verkehrs ruht auf ihr), es braucht sie auch das Kind: eine Scheu vor ihm, und wiederum die Scheu, die es empfindet. Es braucht die Erziehung zu dem feinen Gefühl von Schranke und Grenze, oder vielmehr, es braucht die Pflege für das feine Gefühl von Schranke und Grenze, das

ein sehr junges Kind auch in unserer Zeit fast immer noch hat (das heut das „Volk" in seinen guten Exemplaren eher hat als die „Gebildeten", ein böses Zeichen für unsere Bildung). Das Intellektchaos weiß nichts von dieser Scheu. – Man muß es wieder sagen: unsere Zeit hat für das, was das Mittelalter die unsterbliche Seele nannte, nicht einmal ein Wort. – Die alte Erziehung setzte an die Stelle jener Scheu die Furcht, das Verrohende und Ungesunde für ein Kind; denn den Menschen einschüchtern, heißt ihn auf die ursprüngliche menschliche Angst zurückwerfen, heißt ihn verwildern. Die heutigen Tendenzen setzen statt jener Scheu die Nicht-Scheu, ebenso das Verrohende und Ungesunde für ein Kind. Das Kind braucht Scheu, wenn der Erwachsene es im Blute haben soll, daß der Mensch etwas ist, das Ehrfurcht beanspruchen muß; daß der Mensch Ehrfurcht vor sich selbst haben muß als vor etwas, das er nicht beliebig verschleudern kann. Man hat das Wort, daß vieles mit dem Älterwerden kommt, „wenn die Einsicht kommt". Die Einsicht aber baut einen Menschen nicht auf und es „kommt" nichts im Erwachsenen, das im Kinde zerstört worden ist. Erziehen heißt bewahren.

Erziehung steht darauf, daß man gemeinsam glaubt; und darauf steht jedes menschliche Verhältnis. Das Kind, das in der Kirche den Lehrer neben sich knien und zu dem gleichen Herrgott beten sah, hatte diese Gemeinsamkeit. Das Kind soll froh in sich und dem Erzieher ein Hohes, ein Verehrendes fühlen, so lebt in ihm die Zuverlässigkeit, daß sein Bestes mit dem Willen und der Liebe des Erziehers zusammengehört. Nur in solcher Verbundenheit fühlt es sich dem Zufall enthoben. Erziehung kann nicht gegeben, Erziehung kann eigentlich nur genommen werden. In jener Zuverlässigkeit fühlt sich das Kind – und das ist das Unerläßliche – vom Erzieher geachtet, lernt es sich achten. Es ergibt sich dem Kind von selbst, daß es in seinem Letzten das will, wohin seine Erziehung es auch führen will. Das ist schließlich der Weg zur Entwöhnung von den Formen der Erziehung. Erziehung kann nur sein, daß das Kind das Beste in ihm selbst klarer liebt, als es dies ohne die Befeuerung durch den Erzieher geliebt hätte. Es ist die Aufgabe, daß dieses unvermeidlich Pathetische nicht mit einer gewaltsamen Pathetik, sondern mit einer stillen Selbstverständlichkeit den Untergrund des Lebens ausmacht, wie im guten Falle das Christentum und seine Lehren ihn ausmachen konnten.

Der Mensch kann die Tradition, das menschlich Erworbene vergangener Jahrtausende weder völlig abreißen und immer wieder völlig im Leeren beginnen – noch kann er als Rentner davon leben. (In der politischen Ebene pflegen Linksparteien das eine zu wollen und Rechtsparteien das andere.) Wacht und arbeitet, so heißt es und muß es heißen gegenüber aller Tradition. Es darf keine Renten und es darf kein Verschleudern geben. Das Intellektchaos lehnt Tradition stupide ab – stupide oder gescheit, es ist dasselbe: das ist überall dasselbe da, wo es sich um das handelt, was dem Verstande nicht untersteht – und fängt seinen Menschen und seine Welt jeden Tag von vorn an; weil es gar nicht ahnt, was Tradition ist und dem Menschen bedeutet.

Heute wird erzogen, als ob die Deutschen nie einen Goethe besessen hätten und dieser nie seine pädagogische Provinz geschrieben hätte – die jedem Erzieher das Äußerste an Nachdenken aufgeben sollte. Als ob Jean Paul nie seine Levana geschrieben hätte. Neben diesen scheint alles, was die Leute heut Erziehen nennen, nur Wegräumen, nur Vorbedingungen schaffen, damit erzogen werden kann.

* * *

Noch ein Wort über die vielbetonte Spontaneität der Kinder. Man pflegt ziemlich gröblich eine ganz unzureichende Alternative zu setzen: Zwang, mechanisches Befehlen und Gehorchen – oder eine innerste Wesensspontaneität des Kindes. Sehen wir die Kinder an: die Mutter begegnet mit dem Kinde einem Bettler. Das Kind ist zu jung um viel zu wissen, was ein Bettler ist; es ist zu verspielt um ihn viel zu beachten – es schaut wohl auf ihn hin, es läuft vorüber. Die Mutter schickt das Kind mit einem Geschenk zu dem Bettler. Das Kind widerstrebt, vielleicht weil es den ärmlichen Mann scheut, der ihm nicht gefällt. Die Mutter bleibt aber dabei: „Gib es ihm, er freut sich, wenn du es ihm gibst; und du mußt ihn auch freundlich anschauen, wenn du ihm gibst." Das Kind geht, gibt, es hat den Bettler auch freundlich angesehen; und das Kind, das vielleicht verdrossen gegangen ist, kommt froh zurück. Froh, denn zwischen ihm und dem Bettler, also in dem Herzen des Kindes, hat sich etwas Lebendiges ereignet. Schaut das Kind den Bettler nach dem Wunsch der Mutter freundlich an, so kommt im Lächeln die innere Kinderfreundlichkeit von selbst dazu, das Kind erfährt es, daß es freundlich schauen *will*. Es bereiten sich Ahnungen vor von der beglückenden

Erfahrung, wie schön es ist liebevoll zu sein, wie beglückend der eigene liebevolle Zustand ist, grade indem es die Gabe bringt, indem es sie freundlich darreicht; auch an dem Widerschein bei dem, der empfängt. Es bereiten sich Ahnungen vor, daß Menschen „vor Gott" zusammengehören, verbunden sind, und einander dienen sollten, bewegend, beglückend auch in ihren leisesten Vorstadien. Durch das Tun lernt das Kind, erwärmt sich das Kind, erweitert sich das Kind. Auf dies kommt es an, auf das Lebendige, was sich da ereignet hat, kommt es an, auf das, was es da erfahren und erlebt hat, ein wie schwacher Schein es auch sei; auf das, was es in seiner Handlung, in seinem Tun erlebt hat; solches, dergleichen bildet das Kind. Auf die Wirkung der Handlung ist zu sehen, auf das Resultat für das Kind, auf die Wirkung auf das Herz des Kindes. Das ist der Punkt, auf den es ankommt.

Die Spontaneität des Kindes kommt nicht durch das Handeln, aber sie entdeckt sich im Handeln, sie kommt herauf und breitet sich aus im Handeln. Auf das Tun ist zu sehen, nicht auf seine Veranlassung. Ein Tun, in dem sich die Spontaneität des Kindes nicht rührt, ist mechanisch und als solches nutzlos. Aber nicht jedes befohlene Tun ist mechanisch und nicht jedes Befehlen ist mechanisch. Es gibt auch ein nicht-mechanisches Befehlen, oder sagen wir ein Hin-leiten, und Gehorchen, wie das Beispiel zeigen könnte – ein sorgfältiges Hingewöhnen eines Kindes.

Und warum nicht warten, bis die Spontaneität des Kindes selbst es antreibt zum Handeln, was ist gewonnen mit diesem Hinleiten, was ist verloren mit dem Warten? Das Entscheidende ist, ob es in der Handlung zu dem lebendigen Ereignis kommt. Das, was man, ohne feiner zu unterscheiden, die Spontaneität des Kindes nennt, gibt rein als solches keine Gewähr für das Erwärmende, Lebendige, Erweiternde der Handlung. Das „spontane" Handeln des Kindes kommt oft aus einer flüchtigen „pathologischen Affiziertheit", etwa aus einer unangenehmen Empfindung vor dem Bettler, von der es sich durch ein Ablegen der Gabe befreit – vielleicht *auch* mechanisch; es ist damit durchaus nicht notwendig verbunden, daß es zu einer Wesensspontaneität des Kindes kommt, daß es zu einem lebendigen Vorgang kommt; so wenig es mit dem Befehlen und Gehorchen notwendig verbunden ist; darauf, daß die Handlung fruchtbar verläuft, kommt es in beiden Fällen an. Es ist durchaus nicht gegeben, daß dadurch, daß das Kind in seinen Handlungen jeder mo-

mentanen Affiziertheit folgt – diese kajoliert wird –, sich seine eigentliche Spontaneität leicht entdeckt, eben die, durch die die Handlung fruchtbar ist. Im *mechanischen* Gehorchen wird die Spontaneität des Kindes unterdrückt, hier aber kann sie überwischt und verschleudert werden, ehe sie herauskommt. Diese ihre Pseudo-Gestalt ist eine Gefahr, grade wie die Unterdrückung es ist. Der Erziehung ist es Aufgabe, durch ein warmes Anleiten die Spontaneität dahin zu behüten, daß sie sich selbst entdeckt. Erziehung kann dem Kinde nur geben, was es auch selbst finden könnte, „sie gibt ihm dasselbe, nur leichter" (Lessing). Ausschalten wollen, daß der Erzieher jene Veranlassungen gibt, heißt dem Kind eine wertvollste Hilfe entziehen, die es gerade in dem zarten, empfänglichsten Alter bekommen sollte. Innerste und Wesensspontaneität des Kindes wird frei durch das Handeln, sie ist durchaus nicht immer frei von Anfang an. Spontaneität ist nicht ein so leicht besessenes Ding, sie ist auch bei den Erwachsenen nicht immer frei, sie ist oft eingeklemmt bis an ihr Lebensende: bei solchen, die ihr Leben lang ihren Affiziertheiten nachgegangen sind, wie bei solchen, denen zuviel befohlen worden ist. Auch die Liebe zum Erzieher, die Liebe zu den Eltern, aus der – wie man manchmal hört – das Kind handeln soll, trägt die Gefahr von Unselbständigkeit und bloßer Affiziertheit in sich. Wir wollen zur Selbständigkeit erziehen; auch jene Liebe dürfte nur sehr vorsichtig einmal benutzt werden. Es ist in dem Beispiel nicht gedacht, daß das Kind nur aus „Liebe zur Mutter" gehorcht. Wie und warum ein Kind gehorcht, ist sehr schwer zu sagen. Man darf vielleicht andeuten, daß in dem Gehorchen immer ein dunkles Gemeinsamkeitsgefühl der beiden mitbestimmend ist, das weiter, menschlicher ist, als nur die Liebe der beiden zueinander.

VIKTOR VON WEIZSÄCKER

DIE SCHMERZEN

Stücke einer medizinischen Anthropologie[1])

Urszene

Wenn die kleine Schwester den kleinen Bruder in Schmerzen sieht, so findet sie vor allem Wissen einen Weg: schmeichelnd findet den Weg ihre *Hand*, streichelnd will sie ihn dort *berühren*, wo ihm weh tut.

So wird die kleine Samariterin zum ersten Arzt. Ein Vorwissen um eine Urwirkung waltet unbewußt in ihr; es leitet ihren Drang zur Hand und führt die Hand zur wirkenden Berührung. Denn dies ist es, was der kleine Bruder erfahren wird: die Hand tut ihm wohl. Zwischen ihn und seinen Schmerz tritt die Empfindung des Berührt-werdens von schwesterlicher Hand, und der Schmerz zieht sich vor dieser neuen Empfindung zurück. Und so entsteht auch der erste Begriff des Arztes, die erste Technik der Therapie.

Eigentlich steckt hier das Arztsein ganz in der kleinen Hand, das Kranksein ganz in dem schmerzenden Glied, und das wird immer so bleiben; auch wenn die Hand größer wird und sich mit Instrumenten bewaffnen oder ihre Kraft ausleihen wird an heilsame Gifte oder den sprechenden Mund, immer bleibt sie, diese zum Tasten und Greifen, zum Schmiegen und Kühlen gleich Geschickteste ein *Wesen* auch des späteren ärztlichen Tuns. Und auch dem kleinen Patienten wird später nie etwas anderes widerfahren: immer wird sein Schmerz darin bestehen, daß ihm *etwas* weh tut, das der ärztliche Helfer wegtun soll. Auch wo der Schmerz hinunter reicht bis in sein innerstes Herz, immer wird seine Krankheit eigentlich etwas an ihm sein, nicht ganz und gar er selbst. Nicht der Kopf, sondern die Hand macht den Arzt, nicht mein Schmerz, sondern etwas, das schmerzt, macht meine Krankheit.

Aber dies ist schon ein Stück Deutung. Zuerst müssen wir den Tatbestand der kindlichen Szene noch näher bezeichnen, das Bleibende im Wandel der ärztlichen Szene umschreiben. Die Heilhandlung besteht ja nur in einer Berührung zweier Menschen, und wie viele solcher Berührungen gibt es in Spiel, Streit und Liebe. Keine von diesen ist dieselbe, wie die dem Heiltrieb entsprossene Berührung. Die schmerzlindernde Berührung ist

[1]) Vgl. 1. Heft, S. 69 ff.

eine unvergleichbare, ganz in sich beruhende; sie hat freilich unzählige Voraussetzungen, ohne die sie nie zustande käme; aber noch in viel höherem Grade ist sie selbst Voraussetzung dafür, daß jemand überhaupt helfen kann. Es ist ein ungeheures Rätsel, daß die berührende Hand den Schmerz verdrängen kann, aber die Tatsache, daß sie es kann, begründet fast die ganze Heilkunst. Vielleicht ist es darum kaum möglich, über diese „erste Heilhandlung" noch irgend etwas zu sagen, zu erfahren. Sie ist in solchem Maße Taterfahrung, daß ich sie immer nur so weit begreife als ich sie tue und nur in dem Augenblick ganz verstehe, wo sie an mir getan wird. Jene erste Heilhandlung ist freilich ganz primitiv, auch das Tier kennt sie schon, und es ist nur eine oberflächliche Ausdrucksweise, wenn eben gesagt wurde, man könne die ganze Medizin aus ihr ableiten. Aber sie ist eine Taterfahrung, welche zugleich richtungweisend für spätere Verstandeserfahrung ist, geeignet, den schweifenden Verstand ins gleiche mit dem Ziel zu bringen; daher ist die erste „Heilhandlung" nicht nur primitiv, sondern mehr; sie ist dem Ursprung, dem Wesentlichen nahe. Darum steht sie am Anfang nicht in naturgeschichtlicher Hinsicht, sondern als Repräsentant des Wesens der Sache.

Mitnichten ist die erste Heilhandlung ein bloßer Reflex. Ganz wesentlich ist sie entstanden aus der Wahrnehmung des Schmerzes. Daß sie kein Reflex ist, wird dadurch bewiesen, daß sie eine Entscheidung bedeutet: im Anblick des Schmerzes kann man nicht bewegungslos bleiben, man muß sich entweder ihm zuwenden oder sich von ihm abwenden. Das ist eigentlich der *Sinn* der Berufswahl zum Arzt, daß man sich dem Schmerz zuwendet. Es ist hier nicht die Rede von *Motiven* dieser Wahlwendung. Die Motive sind vielleicht ohne Ausnahme nur abfallende Blätter am Baum der Persönlichkeit. Jemand kann die zufälligsten, die gemeinsten oder frömmsten Motive haben, als er sich zum Arzt entschied. Aber das *Faktum* seiner Zuwendung zum Kranken wird dadurch nicht berührt; daß er sich nicht abwandte, sondern zuwandte, bleibt nicht minder wirkliche Entscheidung. Ein ruhiges Schauen im Anblick des in Schmerzen sich Krümmenden ist ja nicht möglich. Ich muß ihn fliehen, oder mein Haupt verhüllen, mich schämend, daß dies Furchtbare geschehen kann, gleichsam Schuld empfindend, daß meinesgleichen solches zustößt – oder ich muß mich hinwenden und muß etwas tun, und sei es das Zwecklose und Untaugliche. – Arzt-werden ist also *Hinwendung* zum Akt des

Schmerzes. Ist Arzt-sein auch noch Unzählbares dazu, so ist es doch immer diese Hinwendung, die anders ist als die zum marmornen Bildwerke des Laokoon; diese kann ruhiges Schauen sein, vor dem lebenden Schmerz müssen die abstoßenden Kräfte des Ekels, der Angst, der Scham, des Grauens überwunden, durch anziehende der Neugierde, des Vorteils, des Mitleids, des Heiltriebs, oder welche es seien, besiegt sein, soll Hinwendung erfolgen. Das wahre Geheimnis dieser Hinwendung ist damit nicht entschleiert und wir ahnen nur, daß hinter den seelischen Motiven eine bewegende Kraft da ist. Welche Kraft dies sei, kann nicht durch ein einzelnes Wort gesagt werden, aber die Geschichte der ärztlichen Entdeckungen ist auch die Geschichte der Kraft der Hinwendung. Nur soviel ist hier klar: nicht Motive sind die Kraft, welche die Heilhandlung eigentlich hervorbringt, sondern es ist ein ursprünglicheres Geheimnis da, das sich uns in Heilhandlungen, in Wegfindungen der Heilhand selbst offenbaren kann. Auch Grausamkeit, Quälsucht, Schmerzgenuß, Schadenfreude können zum Schmerze hinziehen und sie sind vielleicht die nächtlichen Schatten, die in gleicher Richtung flattern wie der Heiltrieb – weg von der gesunden, hin zur kranken Hälfte des Daseienden. Der ärztliche Bautrieb hat einen zerstörerischen Bruder, der dieselben Stätten der Not aufsucht wie er selbst. Aber gerade dieses gefährliche Schwanken der Motive, der Interessen, der psychischen Triebe, gerade diese bedenkliche Bruderschaft der seelischen Kräfte beweist: nicht *sie* konstituieren die ärztliche Hinwendung, nicht sie bedeuten die Entscheidung; vielmehr offenbart gerade die Nachbarschaft von Sadismus und Chirurgie, von Vampyrismus und Psychoanalyse, daß nicht im Triebhaften die Entscheidung fällt, sondern –? Hier liegt die Aufgabe.

Es gibt also wohl einen Heiltrieb, ein seelisches Bedürfnis zur Hinwendung, aber daß dieses Bedürfnis und dieser Trieb siege, dies kann ja der Trieb selbst nicht erklären. Und überdies ist das Vorhandensein eines solchen wie jedes anderen Triebes gleichsam ein stummes Faktum, das nicht sinnvoll spricht, sondern eben *da* ist. Warum ist es da? Offenbar könnten wir bei solchen Fragen von dem Schmerz ausgehen und fragen, was *er* sei. Man kann ihn so als eine Erscheinung nehmen und ihn analysieren. *Diese* Hinwendung zum Schmerz ist dann freilich eine völlig verschiedene von jener des „kleinen Arztes"; die Analyse wird uns nicht die Taterfahrung, sondern die *Geisterfahrung* des Schmerzes bringen.

„Ich habe Schmerzen". Was ist das? Den, der so spricht – kann man ihn eigentlich verstehen? Kann man das Schmerzenhaben verstehen? Die Aktualität ist *eigentlich* immer unverständlich. Man kann erinnern, vorvorstellen, wie es tut, wenn es einem weh tut; was es aber eigentlich ist, das weiß man nur, wenn man die Schmerzen selbst *hat*; sind sie vorbei, so wird man wieder ein anderer. Nicht als ob man das Erlittene vergäße, aber irgend etwas Unübersteigliches trennt mich jetzt von dem was wirklich war, so lange ich Schmerzen hatte. Geistiger Besitz kann aufbewahrt werden; aber über den Schmerz hat die Natur den Zauber gebreitet, daß er, einmal beendet, auch unkräftig wird; der Schmerz ist vergänglich, nicht immerwährend. Man kann ihn haben und dann erzählen; aber man kann ihn nicht deutlich vorstellen und noch weniger beweisen, erkennen. Er ist nur etwas, wenn er da ist, Präsens ist; wenn er nicht da ist, ist er ein Gespenst, ein fürchtbares, keine Realität mehr. Weil man durch seine Gegenwart ein Anderer wird, kann man in seiner Abwesenheit diesen Anderen kaum mehr begreifen. Er ist ein Bewirker, ein Verwirklichung Antreibender, ein die Motorik gewaltig Auslösender. Wer sich in Schmerzen krümmt, spannt jeden Muskel wie sonst kaum. Aber ungeheurer Schmerz kann auch vollkommen lähmen, äußerste Erschlaffung bewirken und auch dann ist er ein großer Umordner, ein Revolutionär. In der Erinnerung ist er dunkel, bildlos, wie das Gedächtnis der Augen und Ohren hell und bildhaft ist.

Ich kann also den Schmerz dessen, der ihn hat, nicht eigentlich wissen und erkennen. Seine Art aber, gestaltlos zu sein und doch Gestalten zu wirken, kann sich an mir bewähren: es kann geschehen, daß der Trieb und Drang, ihn zu überwinden, auf mich übergreift, auch mich ergreift. Ich muß im Anblick des in Schmerzen sich Windenden mich abwenden oder etwas tun: die Aktualität des Schmerzes ist geistfeindlich, ist hinziehend zu tiefer natürlicher Daseinswelt. In der Grausamkeit wie im Mitleid ist der Schmerz ohne Weisheit, ohne Frömmigkeit, ohne Ruhe; er, der Schmerz selbst, ist unverrückbar ernsthaft, wirklich und ideelos, er ist gemein, so daß man ihn nicht leicht vergeistigen kann. Der Schmerz will herrschen; man kann, wenn er herrscht, nicht denken, nicht arbeiten, nicht empfangen, nicht genießen. Hingabe und Handlung verjagt er in gleicher Weise, es sei denn, daß diese beiden seiner eigenen Verjagung dienen, also *ihm* jetzt dienen.

Nochmals also: kann man ihn, den gestaltlosen, geistlosen, unvernünftigen, den eigentlich nicht zu verstehenden, nicht zu erkennenden, gar nicht fassen? wo nicht begreifen, so doch ergreifen?

Nicht ergreifen, aber von ihm ergriffen werden. In der Sympathetik alles Lebendigen ist ja der Schacht vorgebildet, auf dem die Ansteckung von Einheit zu Einheit sich ausbreitet, so daß *ein* Gefühl alles Lebendige als *ein* Strom durchwaltet. Ein zerspringendes, ja schon ein fallendes Glas tut auch *mir* weh, schmerzlich bin ich mit allem verbunden was zerspringt, zerreißt, zergeht, zerstäubt. Nicht anders vor der Gebärde des Verwundeten, der Kachexie des Kranken, der Verdüsterung des Melancholischen. Freilich ist auch diese ganz vitale Sympathetik nicht Ursache jener Hinwendung; ich kann taub sein gegen springendes Glas, blind sein gegen fremdes Leiden und ich kann das, was ich nicht bin, doch machen: mich taub und blind machen gegen dieses alles. Der sympathetisch erfahrene Schmerz ist auch nicht wie der eigene, der wirkliche, oder besser: seine Wirklichkeit ist der Art nach eine andere als die dessen, der den Schmerz hat. Er entspringt ja, kritisch gesprochen, nicht der Wahrnehmung des Schmerzes selbst, sondern nur der seines Ausdrucks. Er ist wohl ein Schmerz von mir, aber er ist unfehlbar als einer in mir, dem ich mich nun entweder zuwenden oder von dessen Anblick ich mich entfernen werde.

So ist in der Tat eine zwiefache Erfahrung des Schmerzes schon in der Urszene gegeben, die sich aber nicht als Intensitätsunterschied begreifen läßt, sondern als Doppelbewegung zweier Lebewesen.

Der andere nämlich, der den Schmerz hat, ist im Besitze seiner Wahrnehmung selbst. Er hat die Wahl der Hinwendung nicht, sein Schmerz ist gegenwärtig, er kann sich nicht durch die Motorik seiner Muskeln von ihm entfernen, der kranke Zahn, das böse Leiden geht ja dahin mit, wohin er sich bewegt. Er kann nicht wählen, denn über ihn ist verfügt, über ihn ist verhängt. Daß der Schmerz mit ihm geht, zeigt, daß der Schmerz einen Sitz hat, nämlich an ihm, an seinem Körper, in seiner Seele. Schmerz ist nie abstrakt vorhanden, sondern nur lokalisiert, konkret, im Raum, in der Zeit und da am Körper, hier in der Seele.

Ganz bestimmt wissen wir, daß der Schmerz gerade „dort" ist; er hat nicht immer einen deutlichen „Ort" im optisch vorstellbaren Raum, aber immer hat er einen präzisen *Sitz*, eine genaue Beziehung zu etwas in

uns, zu einem Punkt an uns, einem Stück von uns. Ist er, der Schmerz, ein Ich-Zustand oder ein Es-Zustand? Gehört er mir oder der Umwelt? Bezeichnet er mich oder ein Nicht-Ich? Sicher gehört er nicht einem Außending an wie die Farbe, die Form, die Elastizität jenem Gummiballe. Aber er gehört auch nicht so nur zu mir wie meine geheimen Gedanken. Sondern er hat von beiden etwas, er scheint der deutlichste Vertreter der Affektion des Ichs durch das Es, der Eigenheit durch Fremdheit; nichts ist bezeichnender für die *Entwindung* des Ichseins von einem Nichtich-Seienden als der Schmerz; ja, wir möchten sagen, er sei recht eigentlich der Ursprung und Vater dieser Entwindung, der Anfanger aller Entdeckung der Umwelt, der Wecker aus dem Traum unserer ungestörten Identität mit der Welt. Er zeigt mir das Es, aber er *verbindet* mich zugleich mit ihm: er verlötet mein Sein mit dem der Welt *ebenso* stark wie er mich von ihr trennt. – Der Schmerz ist zugleich ein Zustand und ein Vorgang, ein Beharrliches, aber auch zu seiner Beseitigung Drängendes. Dieser beharrliche Drang, dies etwas Haben und zugleich etwas Wegdrängen, dieser dynamische Schwebezustand im Schmerz kann auch analysiert werden als Resultante zweier Kräfte, einer verbindend-vereinheitlichenden und einer trennend-vervielfältigenden. Dann sagen wir: im Schmerz will ein Sein sich spalten in ein Ich und ein Es und will zugleich dies Sein seine Einheit bewahren. So ist der Schmerz ein durchaus polares Phänomen und es ist eine nachträgliche Konstruktion, wenn wir (physiologisch, naturwissenschaftlich) sagen, er sei die „Folge" der Trennung, oder der Schnitt ins Gewebe sei die „Ursache" des Schmerzes. Wer sich so ausdrückt, hat bereits den Schmerz hinter sich, hat bereits die Trennung anerkannt, welche ihn von seiner Umwelt scheidet, und seine Ausdrucksweise ist eine denkende Abstraktion von dem, was im Urphänomen geschah; aus dem polaren Phänomen wird so durch Denken die kausale Reihe, in welcher die abstoßende Kraft über die zusammenhaltende bereits triumphiert hat. Der Physiologe nämlich hat vergessen, daß im Schmerz ursprünglich die Zweiheit von Ich und Es zwar schon sich ankündigt, aber noch nicht vollzogen ist: noch ist mein Zahn der *meine*, solange er schmerzt, ich habe seine pure Es-Qualität noch nicht vollzogen, und noch sind zwei Möglichkeiten offen: er heilt und wird wieder ganz mein „Eigentum", oder „er muß heraus" und ist dann nur noch ein „Besitz", der den Besitzer wechseln kann – selbst im juristi-

schen Sinne. Gerade, daß diese Unterscheidung noch schwebt, zeigt deutlich die Unfähigkeit des rein objektiven Es-Denkens (welches das naturwissenschaftliche ist) den Schmerz *richtig* zu denken, nämlich eben als *schwebende* Entscheidung zwischen Ich und Es.

Als schwebender Kampf um die Zertrennung eines Lebendigen ist der Schmerz also Ursprung und Zwang zu einer Entscheidung: entweder Vollzug und Verewigung dieser meiner Trennung von meinem Teil oder Wiederherstellung meiner Einheit, d. h. Verheilung. Das abgetrennte Glied wird sterben, das angeheilte wird leben. Diese vom Schmerz erzwungene Entscheidung zwischen Trennung und Verheilung ist so auch ein Gleichnis der Entscheidung zwischen Tod und Leben. Gleichnis aber bedeutet hier nicht luftiges Symbol, nicht phantasieartige Entfernung von der Wirklichkeit, sondern Gleichnis bedeutet hier, daß an einem Teil geschieht, was einstmals am Ganzen geschehen wird: Entscheidung zwischen Tod und Leben. *Jeder* Schmerz ist so vielleicht eine Vorahnung des Todes, aber lieber möchte man sagen, eine nahende Entscheidung über den Teiltod eines meiner Glieder.

Nicht aller Schmerz aber verkündet Teiltod, nicht alle Trennung zieht ein Sterben nach sich. Daß die Jungfrau verletzt, das wartende Ei vom vordringenden Samen geschürft, die umschließende Erde vom Schößling aufgebrochen, die schützende Hülle von der Knospe gesprengt, daß die Kinder mit Schmerzen geboren werden – all dieses zeigt den Schmerz in seiner Umschlingung mit dem *Werden*, in seiner Umarmung mit der *Lust*. Nicht aus dem Chaos schafft ja der *Mensch* die Form, sondern von gestalteter alter Form löst er sich zu neuer Form, zwingt er sein Dasein zur Wandlung. Und dies Lösen von alter Form, dies Hineindrängen zu neuer Form geschieht unter Lust und Schmerz, ja unter Schmerzlust. Schöpferisch geschieht es ihm, der er, nicht selbst Erschaffender, sich doch im Wandel entscheiden muß. Nicht jeder Geschundene wird auch erzogen, aber jeder Erzogene ward auch geschunden. Der Erziehungsschmerz, der im Erziehenden gleichwie im Erzogenen waltet, ist Anzeichen zerbrechender Form, Vorzeichen werdender Form *oder* der Vernichtung. Zeugungsschmerz und Erziehungsschmerz aber stehen in der Phase des Wandels, darin ein Vergehen oder ein Sein werden soll.

Und die Erfahrung dieser Paradoxie und dieser Wirklichkeiten macht alles bisher Gesehene und Gesagte zu einer bloßen Vorstufe der Erkennt-

nis; Phänomenologie, Physiologie und Biologie stehen unwissend vor der Verkettung der Zeugung und Erziehung mit dem Schmerz. Und so muß endlich ganz klar werden, daß wir nicht nur sagen müssen, was der Schmerz eigentlich ist, sondern auch fragen, was eigentlich er wirkt. Und hier dürfen wir auch nicht allein vereinfachen: „der" Schmerz, sondern müssen scheiden: „die" Schmerzen. Anders schmerzt der Zahn als die Zehe, anders das Messer als das Feuer, anders der Leib als die Seele. Ja sogar: verschieden schmerzt mein Daumen von meinem Zeigefinger, mein linkes und mein rechtes Auge. Die Schmerzen des Kindes sind anders als die des Alters, die des Mannes anders als die der Frau, die meines Bruders anders als die meinen. Anders der Schmerz des Kriegers als der des Kranken, anders der des Gefolterten als der der Gebärerin. Ein Unterschied ist auch zwischen dem Schmerz und der Qual, der Qual und der Pein. So ist an seinen Früchten zu erkennen, was er ist; aber auch aus der Mannigfaltigkeit seiner Arten stammt ein Hinweis, wohin er wirkt. Er kann zwar als eine Affektion des Ich durch ein Es, aber auch mit ebensoviel Recht als ein Erzeuger eines Es durch ein Ich bezeichnet werden. Beides sind uneigentliche Ausdrucksweisen. Wohin also wirken die Schmerzen?

Zum ersten dahin, daß ich durch den Schmerz erst erfahren kann, was mein ist und was ich alles habe. Daß meine Zehe, mein Fuß, mein Schenkel und von der Erde, auf der ich stehe, bis herauf zu meinem Kopfhaar alles *mir gehört*, erfahre ich durch Schmerzen, und durch Schmerzen erfahre ich auch, daß ein Knochen, eine Lunge, ein Herz und ein Mark da sind, wo sie sind, und jedes von allen diesen führt seine eigene Schmerzsprache, spricht seinen eigenen „Organdialekt". Daß ich sie alle habe, kann ich freilich auch sonst bemerkt haben, aber der Schmerz lehrt mich allein, wie teuer sie mir sind; den Preis und Wert von jedem einzelnen für mich erfahre ich allein durch Schmerzen, und dieses Gesetz der Schmerzen durchherrscht in gleicher Weise den Preis der Welt und ihrer Dinge für mich. Auch von der Welt kann man fast alles haben, „besitzen", aber die Entscheidung, was mein *Eigentum* ist, diese große Jurisdiktion der wahren Einverleibung spricht wieder nur das Schwert der Schmerzen. Sie sind der trennende Kitt, der verlötende Spaltraum, der die Welt zusammenhält und auseinanderhält; nicht nach der Ordnung der chemischen Verbindung, der molekularen Kohäsion, dynamischen

Attraktion der Naturkräfte, sondern nach der Ordnung des Lebens, der Ordnung der lebendigen Aneignung und Enteignung, der Ordnung der Wahrhaftigkeit des Zu-eigen-seins.

Und hier ist ein neuer Schritt zum Begreifen der Schmerzen getan: nicht die Wahrnehmung, nicht die Phänomenologie, nicht die Analyse der Psychologie allein gestattet zu sagen, was eigentlich ein Schmerz sei, wenn nicht zuvor gesagt ist, *wo*, an welcher Kittlinie der *Lebensordnung* er auftaucht, diese Linie grell beleuchtend. Dem Sitz des Schmerzes in der Lebensordnung müssen wir also nachspüren oder: am Ariadnefaden der Schmerzen ist ein Gefüge der Lebensordnungen aufzuspüren, derer nämlich, welche eine fleischgewordene Wahrheit, die *Fleischwerdung einer Wahrheit* anzeigen, nämlich einer Lebenswirklichkeit; denn ein Schmerz kann nur dort auftauchen, wo eine *echte* Zugehörigkeit bedroht, ein *echtes* Zeugungsopfer gespendet wird. So wird die Wahrnehmung des Schmerzes verwandelt in eine Kritik der Wirklichkeit, in ein Instrument der Scheidung von echt und unecht in der Erscheinung des Lebendigen.

Da ist die Trennung von mir und meinem Zahn, von meinem Finger und meiner Hand, die Trennung zwischen mir und meinem Kind, zwischen einem König und seinem Volk, Trennung von meiner Jugend, von Haus und Hof, von Gewohnheit, von Glauben, die Trennung von Gott. Wo diese Trennungen schmerzen, da waren die Bindungen echt und Fleisch geworden. Und dort, wo ein Mensch Schmerzen leiden kann, dort ist er wirklich da, dort hat er – wissend darum oder nicht wissend – auch geliebt. So öffnet sich ein Blick ins Weltgefüge: wo Seiendes schmerzfähig ist, da ist es wirklich gefügt, nicht nur ein mechanisches und räumliches Nebeneinander, sondern ein wirkliches, d. h. lebendiges Miteinander. Und so kommt es zur neuen Stufe unserer Schmerzerkenntnis: es ist ein Gefüge da, eine Ordnung, die nicht schmerzlos gestört werden kann. Ist es die Ordnung der Natur, des Geistes, der Seele? Ist sie Gesetz oder Person? Notwendig oder frei? Läßt sich die Antwort auf diese Fragen denkend ergründen?

Es muß die Ordnung des lebendigen Zusammenhanges alles Lebendigen sein; das Leben ist gegliedert in seine Schmerzfähigkeit, hängt mit den Gelenken einer *Schmerzordnung* in sich zusammen. Und ein zweites bleibt bestehen: es gibt einen Zerstörungsschmerz, aber auch einen Werdeschmerz; wie die Vernichtung eines Gliedes weh tut, so kann auch sein

Wachstum weh tun. Und wieder ist hier Entscheidung möglich und dem Arzte notwendig. Er muß ein Schmerzkundiger sein und muß die Schmerzen recht unterscheiden können. Denn hier wird ja seine Lage kritisch, seine Hinwendung zum Schmerz zwiespältig, da er den Zerstörungsschmerz lindern, den Werdeschmerz aber bestehen lassen muß. Die Doppelordnung des Schmerzgefüges führt zur Doppelordnung der ärztlichen Handlung. Denn darf er den Geburtschmerz durch Hypnose, den Schmerz seelisch-sittlichen Konfliktes durch Psychotherapie beseitigen? Sicher nicht. Und wenn es wahr ist, daß wirklicher Schmerz echte Fleisch gewordene Lebensbindung und damit Wahrheit einer Ordnung anzeigt, ist diese Ordnung in jedem Falle zu erhalten ärztliches Gebot? Ist *Lebens*ordnung letzte, wahre Ordnung und ist *Ordnung* letzte wahre Pflicht? Brauchen wir hier nicht ein System der *Werte*? So daß wir etwa meinen, daß geistige Werte höher als vitale, Gemeinschaftswerte höher als individuelle stünden, und also ein Wertsystem, eine Hierarchie des Seins zu zeigen wäre, in der man dem Arzte seine rechte Stelle anzuweisen hätte. Eine derartige Rangordnung der Werte ist dem Philosophen Bedürfnis, im ärztlichen Sein zerbricht sie. Ein Arzt, der zwischen Freund und Feind, zwischen Herr und Knecht, zwischen Mutter und Kind, zwischen Tugendhaften und Verbrechern, zwischen Wertvollen und Wertarmen unterscheidet und vorzieht, zerbricht die ärztliche Eigenordnung. Als Bürger, Patriot, Geistmensch, Sozialpolitiker, Philosoph durchbricht er die Hinwendung, unterbricht er die Eigensache des Arztes und dieses unendlich ernstlicher und bedenklicher, wenn er aus Grundsatz auf dem Schlachtfeld den Freund dem Feind, bei der Geburt die Mutter dem Embryo, bei der Begrenzung seiner Praxis den wertvollen Führer dem wertlosen Psychopathen vorzieht. „Kleine Tiere haben kleine Schmerzen" ist nicht bloß ein infames, sondern auch ein falsches Sprichwort der Laboratorien und Nietzsches Wort von der Fernstenliebe nicht nur ein adliges, sondern auch ein wahres Bild von der Wirklichkeit der großen Liebe, die nicht groß ist, weil sie das Große liebt, sondern wenn sie auch das in der Perspektive der Werte Kleinste liebt. Ist ein Arzt also ein zu den Schmerzen sich Hinwendender, dann ist seine Ordnung die Ordnung der Schmerzen und nicht die Ordnung der Größen oder der Werte.

Aber die Ordnung der Schmerzen geht überdies quer durch die der Natur, des Geistes, der Werte hindurch. Sie ist eine Ordnung in allem Sein,

aber sie ist so lange *unsichtbar*, als der Schnitt nicht trennt, als der Schmerz nicht entbrannt ist: diese Ordnung ist eine *schlafende* Ordnung. So spüren und entdecken wir ja unser Organ, sei es Magen oder Herz, oft erst, wenn es schmerzt, so wissen wir um den vollen Sinn und Wert eines Gliedes erst, wenn es amputiert wird. So holt der Schmerz ein Inneres und Unteres erst herauf ans Licht des Bewußtseins und jene unsichtbare schlafende Ordnung ist also eine geheime und eine innere Tiefe des Daseins, die aber sichtbar werden kann; aufgebrochen, bloßgelegt wie im Sektionssaal wird ein Inneres, und ebenso heißt Arzt-sein Hinein-und-herabsteigen-Können zu dieser Region. Die Hinwendung zum Schmerz bedeutet jetzt noch dies weitere: ein Eindringen hinter das, was die schützende und rundende Haut bedeckt, ein Durchblicken durch sie zu dem, was sie versteckt und verschweigt. Das Weltbild des Arztes muß ein indiskretes, muß ein gleichsam verzerrtes sein; denn blickt er nicht hinter die Kulisse, so sieht *er – falsch*, wie der ästhetische Zuschauer falsch sieht, wenn er die Szene durch die Kulisse betrachtet. Möge der Arzt doch nie vergessen, daß er mit *seinem* richtigen Weltbild zum künstlerisch falschen Weltbild *verurteilt* ist, daß seine „Kunst" nicht Kunst ist.

So wird er aber auch nicht durch die Geisterfahrung allein die Schmerzerkenntnis gewinnen, die *ihm* nottut.

Erzählung in Begriffen

Nichts von alledem war der kleinen Hand bewußt, als sie die Wange des Bruders streichelte. Anderes braucht der Kandidat der Medizin und der Arzt. Er braucht die Anatomie der Schmerznerven, braucht die Theorie und Praxis der Lokalanästhesie und Narkose, braucht die Verordnungslehre von Morphium und Aspirin, die Technik der Suggestion, der Hypnose, der Psychotherapie; er braucht die Klinik der Schmerzsymptome, die Typik der Organschmerzen, und seine Lebens-Erfahrung als Arzt wird ihn den Gebrauch und die Grenzen von allem diesem Wissen lehren – und doch nie genug lehren. Aber trotz der Grenzen wird er seinen Kranken und sich selbst genugtun, sein Wissen wird längst genügen, wo er nur ein geschickter, ein gewissenhafter, ein treuer Arzt ist. Längst, so meint er, fand er, daß Philosophie am Krankenbett nichts nützt. Längst auch, daß eine gute Technik viel nützt, eine falsche Physiologie oft wenig schadet. Er ist auch kein Grübler; nicht die Frage, nicht der Zweifel, nicht

das Denken, nicht der Geist sind seine Sache. Ein technisch gestimmtes Zeitalter gibt ihm recht und vereinfacht diese Sache, die im Aufbau des ärztlichen Studiums noch so kompliziert erschien. Es gibt Methoden, um Schmerzen zu beseitigen: z. B. beim Magengeschwür durch Operation, bei der Hysterie durch Hypnose. Manchmal auch umgekehrt: beim Magengeschwür durch Hypnose, bei der Hysterie durch Operation. Warum nicht? Freilich, hier keimt eine Sorge, ob die Fahrt noch sicher sei bei solcher Auswechselbarkeit der Methode? Und nun kommt die Meinungsverschiedenheit der Ärzte untereinander und schlimmer noch die Unzufriedenheit der Kranken. Und es zeigt sich, daß die Beruhigung in der Methodenwahl gestört ist. Konkurrenz, Kurpfuscherei, Gebetsbehandlung sind da. Die Gesellschaftsordnung ist gestört, die bürgerlichfreie Existenz des Arztes in Verfall, die akademische Medizin angefochten, mit der äußeren Sicherheit schwindet die innere und mit dieser wieder jene. Es zeigt sich: die Welt ist *doch* komplizierter als gedacht, aber die Kompliziertheit ist jetzt eine andere als die, welche im Studium sich zeigte. Alle Sachen stehen in einem rätselvollen, halb chaotischen, halb zwangläufigen Gefüge! Dieselbe Neuralgie, die unter der einen Behandlung nicht weicht, tut es unter einer ganz anderen, und dieselbe Behandlung, die hier half, tut es dort nicht! Und wie unsäglich kompliziert ist die Beurteilung, *was* denn nun eigentlich den Ausschlag gab: das Mittel, das Klima, der Bankkrach, die Verliebtheit, die Diät, die Persönlichkeit des Arztes? Ja, die Sachen sind kompliziert! Sie sind noch unzählige Male komplizierter als es hier gesagt ist, ja als man es überhaupt sagen kann. Unzählige Faktoren sind aufzuzählen, Konstitution, Vererbung, Infektion, Reaktion, Disposition, Lokalisation; aber sie bilden kein deutliches System zusammen, und man kann nicht gut abmessen, wie groß das Gewicht dieser Faktoren im Einzelfalle ist. Immerhin beherrschen wir durch sie die Struktur des Falles. Aber wir kennen nicht die Prinzipien, nach denen jene Faktoren ihre Kräfte miteinander messen, wir kennen nicht gut das Verlaufsgesetz eines Kampfes zwischen Infektion, Disposition, Reaktion. Es ist im Verlauf einer Krankheit etwas *Unberechenbares* mit dabei und es gehört zum Wesen der Krankheiten, daß es mit dabei ist. Es kann nicht ein logisches, nicht ein mathematisches Gesetz sein, welches diesen Verlauf bestimmt; wie lautet dieses nichtlogische und nichtmathematische Gesetz aber? Woher kommt denn z. B. der Schmerz?

Es ist ein ungeheures Vorurteil, daß ein Schmerz überhaupt von *etwas* kommt. Wir wissen freilich, daß, wenn ich dort die Haut steche, es weh tut. Aber lange nicht immer. Wenn ich abgelenkt bin, wenn ich in Hypnose bin, tut es nicht weh. Und wenn ich krank bin, kann schon die Berührung weh tun. Es kommt also vieles, sicher der Zustand, vielleicht der Gesamtzustand meiner Person zusammen, um zu entscheiden, ob „etwas" weh tut oder nicht. Das „Etwas" ist also „Nichts", es sei denn in Beziehung auf den Zustand einer Person. Wenn also das Etwas immer dasselbe (z. B. der Nadelstich) ist, dann ist es jedenfalls immer so lange nichts, als die Gesamtperson nicht empfänglich für Schmerz ist. Da die Gesamtperson überdies auch ohne diesen Nadelstich Schmerz haben kann, so ist die Nadel gar nicht obligatorisch. Es ist also keine logische Notwendigkeit aus der Natur der Beobachtungen abzuleiten, daß Schmerzen überhaupt von „Etwas" kommen. Es könnte so sein, aber man kann es nicht beweisen, ja man kann nicht einmal eine überwiegende Wahrscheinlichkeit beweisen.

So stößt die Praxis auf die Regellosigkeit, mit der Schmerzen kommen und gehen, und die Theorie hilft sich damit, daß sie etwas sehr Kompliziertes annimmt. Die Regellosigkeit wäre dann scheinbar, indem nur wir nicht imstande sind, die Kompliziertheit zu übersehen; könnten wir es, dann fänden wir statt scheinbaren Zufalles nur Notwendigkeit. Ein anderer Ausdruck für die Kompliziertheit wäre dann nur, wenn wir dafür sagen: ganze Person. So kann man sagen, die ganze Person bedinge oder bilde den Schmerz. – Aber man kann dann auch umgekehrt sagen, der Schmerz wirke und bilde die ganze Person. Heftiger Schmerz kann die gesamte Muskulatur und vielleicht sämtliche Sinne in Mitleidenschaft ziehen (es wird grün und blau vor den Augen und wir „hören die Engel singen"); Schweiß und Röte des Gesichts, Beschleunigung von Puls und Atmung, lauter Schrei und Verwünschung und Hilferuf sind allein die äußerlich sichtbaren Zeichen organischen Aufruhrs. Sie sind zugleich Zeichen der Schmerz*arbeit*.

Es ist aber doch nicht wahr, daß die ganze Person jetzt vom Schmerz gebildet wird. Die Schmerzarbeit ist zwar ein persönliches Produkt, aber, wir sahen schon, zugleich Entwindung von einem Es im Schmerz. So wird jetzt die Schmerzarbeit wesentlich solche „Verarbeitung". Es ist aber gar nicht erwiesen, daß diese Verarbeitung eine Umwandlung des Schmerzes

selbst sei. Es ist eine analytische Hypothese, daß hier eine Energiemenge in eine andere Form verwandelt werde, etwa eine Affektmenge in eine motorische Menge, wenn der Leidende sich austobt und sich ausschreit. Die Energiemengen können dabei auch aus ganz verschiedenen Quellen stammen und ganz unvergleichbarer Art sein. Vielmehr ist die Schmerzarbeit nicht wesentlich Umwandlung von Energie, sondern wesentliche Entscheidung. In ihr wird entschieden, welcher *Art* die Entwindung sein wird, und so ist die Schmerzarbeit eigentlich eine Entscheidungsarbeit, die energetisch nicht ausdrückbar ist. So sagt z. B. Mark Aurel vom Schmerz: „Ist er unerträglich, führt er auch den Tod herbei; ist er anhaltend, so läßt er sich auch ertragen. Wenn nur die Seele dabei an sich hält, bewahrt sie auch ihre Ruhe und leidet keinen Schaden. Die vom Schmerz getroffenen Glieder mögen dann, wenn sie können, sich selbst darüber aussprechen."

Die stoische Schmerzarbeit ist hier deutlich eine Objektivierung: man sieht von seinem Schmerz nicht weg, sondern man rückt ihn von sich ab und sieht ihm gleichsam zu, wie man einem Vogel im Käfig zusieht, einem Wasserfall zuhört. – Eine ganz andere Haltung ist dagegen diese: man sieht ihm „ins Auge", wie man einem Feind oder einer Geliebten ins Auge sieht; dies ist dann nicht Objektivierung, sondern Kampf, der mit Aneignung oder Vernichtung enden wird. Denn entweder wird dann mein Schmerz mich überwältigen und ich werde von ihm wie ausgegossen, bis zum Rande von ihm gefüllt, ihm völlig übergeben sein, oder er wird mein Bruder und Geselle werden, mit dem ich wandle und der mein Leben bewegt und erregt, mein Stachel und so mein Kraftspender, den ich nicht lassen mag. Und eine dritte Form der Entscheidung wird diese sein, ob ich den Schmerz haben oder beseitigen *will*: durch Trieb bestimmt, kann ich ihn selbstquälerisch erzeugen und halten, durch Trieb bestimmt auch auf keine andere Stimme hörend ihn mit allen Mitteln verdrängen und verjagen. Schmerz zwingt aber noch zu einer wesentlichen Entscheidung: Zeigen oder Verbergen. Er macht aufschreien, aber auch verstummen, macht rasen oder erstarren; man klagt oder man zieht sich zurück, sucht Gesellschaft und Sympathie oder Einsamkeit und Nichtbeachtung. So entspricht dem Zwang zur Hinwendung oder Abwendung hier ein Zwang zu Zeigen oder zu Verbergen.

Objektivierende, hingebende und triebgewollte Haltungen also sind es,

zwischen denen die Schmerzarbeit entscheidet und von deren Polarität der Schmerzzustand weiterführt zur Ent-Scheidung der Person. Denn das Ergebnis der Schmerzarbeit ist Ent-Scheidung: Wiederherstellung der Einheit des Selbst mit sich nach Ausstoßung eines Es. Die Art des Es ist nun charakteristisch, denn es ist ein Negativ, eine abgelegte Haut des Charakters, und so sein Weltbild. Es ist nicht gleichgültig, es ist bestimmend für jemand, wie er mit seinen Schmerzen gelebt hat, und dies ist nun die andere Ansicht, die wir von der Schmerzordnung des Lebens gewinnen. Wie man sagen kann: wo Schmerz auftaucht, da ist ein lebendig-wahres Gefüge, so auch kann man sagen: wo Schmerz vergeht, da hinterläßt er eine unauslöschbare Spur davon, *wie* er verging: er hinterläßt ein steinern Bild, wo vordem Lebendiges war.

Es muß wohl die Tatsache der Entscheidung sein, wodurch der Schmerz zur *Qual* wird. Der erzogene Mensch spürt auch schon eine Forderung, die der Schmerz bringt, die Ahnung eines „du sollst". Die Qual der *Wahl* aber zwischen Starksein und Schwachsein gegen den Schmerz ist von früh an im Schmerz enthalten. Starksein oder Schwachsein wird nicht als Pflichtwahl zuerst erlebt, sondern als ein Sein im Schicksal, als ein unauflösbares Zueinander von Begegnung und Entschluß, als zwiespältige Einheit von dem was mir geschieht und dem was ich tue. So ist die Qual älter und göttlicher als der Schmerz, wenn das Schicksal älter und göttlicher ist, als das bloße Geschehen. Wie auch, wenn jemand sagt „du tust mir weh", er nur hinnimmt oder kämpft, wogegen jemand, der sagt „du quälst mich", schon anfängt zu hadern und zu hassen. – Und so entspringt ein neues Wissen um die Schmerzen: der Schmerz ist mitnichten nur eine Empfindung; er ist mitnichten nur ein Gefühl; mitnichten nur ein Affekt der Unlust. Nein, der Schmerz ist auch etwas, was nicht sein *soll*, er ist etwas *Böses*, und er *kommt* von etwas Bösem. Wir fanden es schon, er kommt nicht nur von außen, er kommt ja auch von innen; es ist nicht wahr, wenn man sagt, er komme von der Brennessel, der feindlichen Kugel, vom Zufall, sondern er kommt auch vom Ich her. Da er aber so *mein* Schmerz ist, so steckt sein Böses auch – in mir?! So schwebend in der Entwindung zwischen Ich und Es muß sich auch entscheiden, auf welche Seite dieses Böse fallen wird: „in schwebender Pein" wird das Böse noch unentschieden erfahren, und so wird uns der Schmerz zur *Pein*; so ist Pein also ein Böses in statu generandi: noch nicht ein Es, auch noch nicht

nur ein Ich, aber auch noch nicht ein – Er. *Der Böse* – war er hier schon anwesend in diesem status generandi? War *er* der Mittler zwischen Ich und Es? – –

Wir wissen wohl, daß es böse Schmerzen gibt, aber es will uns nicht in den Sinn, daß ein Etwas oder ein Es ein Böses sein soll; es will uns wohl in den Sinn, daß Jemand böse ist. Die mythische Personifizierung bezeichnet die Stelle, wo eine neue Wahrheit über die Wirklichkeit steckt, in der wir uns in Schmerzen befinden. Ob das „Böse" zuletzt im Ich oder in Andern hängen bleiben wird, ist zunächst noch in unentschiedener Schwebe; aber in diesem Schwebezustand besteht nun etwas, was man nicht besser ausdrücken kann als mit dem Ausdruck: *sinnlicher Zweifel.* Es gibt eine ganze Reihe von Zuständen der Sinnlichkeit, welche sich von anderen Sinneseindrücken dadurch unterscheiden, daß sie mit sinnlichem Zweifel einhergehen, so das Gefühl des Schwindels, der Schwäche, der geschlechtlichen Erregung. Der Zweifel in allen diesen ist nichts anderes als jene peinvolle Unentschiedenheit, die, weil sie ein Böses oder Gutes enthält, zugleich eben persönlich wird. Die Erfahrung der Seelenerforschung aber zeigt nun die Tatsache, daß Schuldbewußtsein so oft ein Schatten des Krankheitsbewußtseins ist. Bewußtseinspsychologisch ist der Zusammenhang konstatierbar; aber diese bloße Konstatierung der Schuld ohne schuldhafte Tat ist eigentlich Konstatierung von etwas Unverständlichem und vor der Vernunft Sinnlosem; sie gilt dem Psychologen als sinnlos, dem Psychiater als pathologisch. Der „Kranke" ist für ihn dann nicht bloß krank, weil er Schmerzen hat, sondern überdies weil sie zu „krankhaftem" Schuldgefühl ohne Realschuld „führten". Aber diese Darstellung ist vom Kranken aus gesehen eine Deutung, ja sogar eine Umdeutung. Er macht sich die Auffassung vielleicht, wenn er kann, zu eigen, daß das Schulderlebnis *nur* krankhaft sei. Aber ursprünglich ist diese Deutung falsch, er hatte und wußte für sich Schuld, er „empfand" nicht nur Schuld. Wirkliche Schuld haftet an seiner Person selbst, nicht an Gefühlen der Person, die nicht sie selbst, sondern etwas von ihr wäre.

Hier wird nun sehr deutlich, wie wir hoffen, daß die Erzählung eines solchen Kranken, „ich habe Schuld und werde durch Schmerzen bestraft", wahrer *ist*, als die objektive Konstatierung: „er fühlt Schuld und urteilt, sie werde durch Schmerzen bestraft"; die Konstatierung deutet die Erzählung um vom Standpunkt eines anderen als „normal" bezeichneten

Menschen aus. Die Erzählung des Kranken kann der Psychologe einen Wahn nennen; er ist dann ein naher Verwandter des Mythos. Aber der Mythos hat die Besonderheit, als Erzählung wahrer zu sein als die Psychologie, wenn er statt von dem normalen Anderen von dem leidenden Selbst ausgeht. Von diesem Selbst aus ist der „Mythos" die Wahrheit, die Darstellung der Psychologie falsch.

Es ist nicht zutreffend, daß wir diese persönliche Wahrheit, die der Kranke erzählt, durch Einfühlung verstehen können. Sie ist nicht erfühlbar und sie ist auch nicht verständlich. Der Einfühlende, der sich in den Kranken hineinversetzt, kann in der Phantasie zu analogen (wiewohl nicht gleichen) Gefühlszuständen kommen, der Verstehende kann Zusammenhänge als wesentliche herausheben, die es in der Tat auch für den Kranken sind. Aber den Vollzug des Schuldbewußtseins erreicht er damit nicht, insofern die Schuld des Kranken eben gerade die des Kranken sein *muß*, um das zu sein, was sie wirklich ist. Diesen Vollzug *kann* daher der Einfühler und Versteher der Psychologie nicht vollziehen – so wenig wie beim Schmerz selbst.

Das Kranksein ist also immer ein Unentschiedensein in jedem Betracht. Die Unentschiedenheit ist weder die allein, daß die Natur noch nicht über den Ausgang entschieden hat, noch die allein, daß ich mich noch nicht zur Stärke oder zur Schwäche entschieden habe, sondern *beides in einem*. In diesem noch In-einem-sein liegt das psychologisch Geheimnisvolle, das die *wirkliche* Situation des Menschen aber allein Charakterisierende. Was hier von der Schuld gesagt ist, könnte in verwandter Weise von der Angst, der Sorge, der Not, der Melancholie gesagt werden. Sie alle existieren als selbständige Wesen und nicht nur so, daß jemand etwa Angst hat vor dem Verlust eines Auges, vor dem Tod, mit objektivem vollem Recht, wenn eine sichtbare Gefahr im Anzug ist, sondern jemand kann auch die „grundlose" und gegenstandslose Schuld, Angst usw. haben und diese ist nicht minder real. Es liegt aber in den Erfahrungen des Schmerzes, der Schwäche, des Schwindels, des Ekels selbst schon jener ursprüngliche sinnliche Zweifel, der unsere Existenz nicht nur als Existenz, sondern als Kreatur in Frage stellt. Nicht unser Vorhandensein unter den anderen vorhandenen Dingen der Natur wird erschüttert, wenn wir Schmerzen *haben* und also etwas haben, was wir sonst nicht haben, sondern, wenn wir Schmerzen haben, so *leiden* wir und wenn wir leiden, so ist etwas an

und in uns, was nicht sein *soll*, was einer *gebotenen* Ordnung widerstrebt. Nicht Naturmächte sind im Kampfe in diesen Urerlebnissen der leidenden Kreatur, sondern das Kreatursein wird in seiner Eigentümlichkeit sichtbar eben in diesem Leiden. So ist das Leiden älter als der Schmerz, an dem wir leiden, der Schmerz älter als das Gefühl des Schmerzen-Habens, das Gefühl älter als sein empfindungsartiger Inhalt, wie ihn die Psychologie und Physiologie schließlich abstrahiert haben.

Die Lebensordnung der Schmerzen aber, die wir suchten, ist also die der Kreatur.

Geboterfüllung

Hier endet die Geschichte des Schmerzes oder – hier beginnt sie erst richtig. Es war zuerst eigentlich nur eine *Erzählung in Begriffen*. Man kann die Dinge und ihre Begriffe der Reihe nach auspacken, immer tiefer bis auf den Grund der Seele: Empfindungen und Gefühle, Erlebnisse, Bewußtseinsinhalte, unbewußte Komplexe, Affekte und Triebe – sie alle werden zu Dingen dabei (und sind auch Dinge) und zu jedem dieser Dinge gehört ein präziser klarer Begriff. Die *Analyse der Psyche* hat mit ihnen zu tun und sie kann dies alles auspacken, bis gleichsam nichts mehr daringeblieben ist, bis gleichsam ein Hohlraum entstanden ist. Freilich kann es dann so gehen, daß in dem Hohlraum nichts mehr zu *sehen* ist und doch ruft noch eine Stimme aus dem Abgrund. Niemand ist da und doch ruft es. Es gibt keine Gespenster mehr und doch ruft es? Da kann dann das Grauen kommen. Die Dinge der Seele kann man mit Begriffen wie mit der Zuckerzange fassen und *wegtun* (auch das Ich, nämlich als „Ich-bewußtsein") und trotzdem ist noch jemand da, der ruft. – Dies ist der Vorteil der Analyse der Psyche, daß sie diesen Jemand durch ein negatives Verfahren wieder sichtbar macht. Dieser Vorteil ist unermeßlich. Würden die Dinge der Seele nicht so gründlich ausgepackt, so würde man oft das Sehen der Dinge von dem Hören der Stimme nicht so deutlich unterscheiden können. Man würde ganz vergessen können, daß die Dinge und der Jemand nicht dasselbe sind. Man würde nicht erkennen können, daß das Wort älter ist als das Licht, das Gespräch älter als das Dasein, die Erzählung älter als die Erkenntnis.

Es ist merkwürdig genug, daß irgend jemand es geglaubt hat, der Schmerz „sei eigentlich" eine Empfindung, die Angst „eigentlich" ein

Affekt, die Liebe „eigentlich" ein Trieb, alle diese eigentlich irgend etwas anderes als sie *selbst*; das Selbstsein sei eigentlich und wesentlich offenbar erst im Anderssein (Hegel). Bis hin zu der Vermessenheit, der Mensch sei eigentlich ein Ich. Das Ich-Märchen vom Menschen wird sein Ende finden, wenn der Ich-Philosoph „endlich allein", nämlich mit sich allein sein wird. Mächtige Menschen, auch Philosophen, haben das Märchen längst zerstört.

Vielleicht war es eine Verelendung des Wortes, daß man auch den Worten das nicht mehr geglaubt hat, was sie meinen, daß ein Schmerz eben ein Schmerz ist und nicht nur eine Empfindung. Wäre er eine Empfindung, dann wäre er alles das nicht, was hier gesagt wurde. Im Schmerz ist aber das enthalten, daß etwas nicht sein *soll*, was doch ist, und dieser Widerspruch von Sollen und Dasein ist die eigentliche Wirklichkeit des Menschen als Kreatur. Der Mensch als Kreatur hat nicht nur die kalte Existenz, sondern sein Dasein ist immer ein So-sein-Sollen: dies ist der richtige *ontologische* Begriff vom Menschen und seiner Wirklichkeit. Seine Ontologie ist daher eigentlich nicht eine Lehre vom Sein, sondern eine Lehre von Geboten. Es ist nichts Paradoxes darin, daß die Ontologie eine Tafel von Geboten ist. Vielmehr ist es paradox, wenn man etwas anderes noch als wirklich bezeichnet, außer dem Sein in den Geboten, z. B. das mit dem Verstande Erkannte (wie ja auch Kant dieses letztere als das Nichtwirkliche begriff). Es ist also etwas Paradoxes gar nicht in der Wirklichkeit des menschlichen Daseins, solange man begreift, daß dies Dasein stets ist als ein In-Geboten-Stehen. Es bedarf keiner besonderen Hingabe, Unterwerfung, Gläubigkeit, um dies einzusehen, sondern nur eines Hörens.

„Um aber zu hören, muß man schweigen." Es ist geboten hinzuhören, wenn jemand sagt „ich habe Schmerzen", und nicht wegzuhören. Es ist gar nicht ohne weiteres wahr und auch gar nicht verkündet, daß Schmerzen Strafe *sind*, gerechte oder ungerechte. Schmerzen sind nicht objektive Strafen (wiewohl objektive Strafen Schmerzen sein können), sondern sie sind lediglich Aufgabe. Es ist also nicht geboten über Schmerzen etwas auszusagen, sondern sich ihnen schweigend zuzuwenden, um auf sie zu hören.

* * *

Nach der Naturordnung müssen die Lebewesen einander töten oder selbst sterben. Täglich zerfetzen und zersetzen Zähne und Fermente die zarten Gebilde organischer Leiber. Die Schmerzen der Niederen kommen zu den Höheren zurück. Bakterien rächen, was den Pflanzen und Tieren vom Menschen angetan wurde. Seelisches Sein wehrt sich gegen diese Ordnung und ist doch selbst nicht immun dagegen. Es gibt eine Anthropophagie auch in der sittlich-seelischen Gemeinschaft, die ebenso unentrinnbar ist, und Geistrache ist nicht weniger fortzeugend wie Blutrache. Nach der Ordnung müssen wir töten oder sterben, als Natur, als Seele und als Geist. *Alles* hat in diesem Sinne „Natur", auch Seele und auch Geist, wenn Natur das Dasein ist, sofern es nach Gesetzen bestimmt ist.

Nach der Ordnung der *Gebote* aber ist die Hinwendung zum Schmerz des Anderen die Sachlichkeit des ärztlichen Berufs. Wie soll die Hinwendung sein, was soll daraus folgen? Denn offenbar ist diese Hinwendung nicht sentimental, sondern sachlich, wie die „kleine Schwester" uns deswegen so stark angeht, weil sie (auf ihre Weise) sachlich vorgeht. Wie der Schmerz nicht nur ein Gefühl ist, so ist auch die Hinwendung nicht nur Gefühl, und wäre sie nur Gefühl, so wäre sie nichts. Das Gefühl dabei ist eher zu entbehren als die Sachlichkeit.

Diese Sachlichkeit ist aber jetzt eine andere als die der Geisterfahrung und eine andere als die der Erzählung in Begriffen. Die Sachlichkeit ist jetzt die der Geboterfüllung. Die Aufgabe ist für Arzt und Kranken Bewältigung der Schmerzarbeit und ihrer Entscheidung. Sie ist nicht Beseitigung des Schmerzes, sondern Bewältigung der Schmerzarbeit, die der Einzelne, sofern es zum Arzte geht, nicht leisten konnte; sonst ginge er nicht zum Arzte. Die Bewältigung der Schmerzarbeit geht den Arzt in allen Beziehungen an, in welchen der Schmerz uns hier verknüpft erschien: keine dieser Beziehungen macht eine Ausnahme, weil sie alle einmal zu seiner Sache gehören können. Um jede von ihnen muß er wissen. – Da aber nicht die Beseitigung der Schmerzempfindung, sondern die Bewältigung der Schmerzarbeit ärztliches Ziel ist, und da in dieser Bewältigung eine Kette von Entscheidungen liegt, so ist die Arbeit ohne Ziel der Entscheidung nicht zu denken und nicht zu tun. Welches Ziel ist gemeint und welches ist das rechte?

Es kann kein anderes sein als das Ziel des menschlichen Lebens überhaupt. Es ist von diesem Ziel nicht zu reden, ohne vom *letzten* Ziel zu re-

den. Damit ist zugestanden, daß eine medizinische Anthropologie nicht in sich allgemeingültig sein kann; sie kann methodisch in sich beruhen, aber ihre Geltung hat keinen Halt in sich selbst. Damit ist ein neues Blatt für sie aufgeschlagen. Nicht, daß wir uns *überhaupt* entscheiden, ist aber das Wichtige – dies wäre ein Paradox – sondern daß wir auf das bestimmt Gebotene hören, ist das Wichtige. Es ist gar nicht paradox, wenn die Mutter sagt: du sollst den Apfel nicht essen, und das Kind es tut oder nicht tut. Paradox wäre nur, wenn sie sagt: du sollst sollen, und nicht sagte, was es soll. Es gibt keinen Fall, wo nicht eine Mutter oder ein Vater da wäre, der hörbar sagt, was man tun soll, und das *Was* des Sollens ist also die Wirklichkeit der Menschen, der eben *wirklich ein Geschöpf* ist und wie alle Geschöpfe einen Vater hat. So ist also das letzte Ziel der Gehorsam gegen den Vater.

FRANZISKUS

2. Werk und Gestalt

Aus zwei Wurzeln, tief in das Erdreich der Geschichte eingesenkt, ist der Stamm des Franziskuslebens emporgewachsen; dreifach hat ihn schicksalhafte Zucht zu seinem Licht gereckt; jetzt entsprießen ihm, weithinschattend, dichtbelaubte Äste. Wie – nach den Worten seines Biographen Thomas de Celano – ein Paradiesstrom seine heilsamen Wasser über die ganze Erde ergießt, so breitet sich die wirklich frohe Botschaft des neuen Evangelisten aus.

Wer Ohren hat zu hören, der hört: als gesprochenes Wort, in der einfachen Anrede an jeden, dem Gruß, wie in der weiten Ansprache an alle, der Predigt, deren Aufkommen als ein neues Mündigwerden in den Dingen des Glaubens diese Zeit gerade empfängt, trägt der Mann der Umkehr seine Kunde zu den Menschen. Die Kathedrale von Assisi, in der Giovanni Battista Bernardone getauft worden ist, bietet dem Bruder Franziskus ihre Kanzel; dort lauscht jetzt die Menge den Worten des Armen, der ehedem als ein Reicher sorglos mit ihr gelebt hat. Und wie damals seine Fröhlichkeit alle gewann, so ergreift sie auch nun, da ihr Glanz zum Heiligenschein wird, die Herzen; ihre bindende Kraft bleibt die gleiche, da sie nun alles Zeitliche, das sie schon immer umfing, ins Licht des Ewigen hebt. Sie behält ihr Feuer, da der Mensch in die tiefsten Schächte des Leidens hinabsteigt, sie wird in den dunkelsten Gründen der sündigen Seele, im Anblick aller lastenden Massen von Schmerz und Qual hellste Leuchte und vollkommene Freude. In einer bei dem Ungeschulten kaum erwarteten Weise ist das Wort mächtig im Munde des Predigers Franziskus. „Die Klarheit des Geistes gab ihm solche Sicherheit im Reden, daß er ohne Vorbereitung von wunderbaren und unerhörten Dingen sprach", sagt Thomas de Celano. Einmal bereitet er eine Predigt vor dem Papst vor; aber schon in dem ersten auswendiggelernten Satz bleibt er stecken und spricht frei, wie es ihm nun in den Sinn kommt, mit stärkster Wirkung weiter. Ein Hörer macht die Bemerkung, daß Franziskus viel weniger zu predigen, als sich mit seinen Hörern zu unterhalten schien: das deutlichste Wahrzeichen der echten Rede, die nicht als verbindender Text zwischen stummen Figuren steht, sondern in klarer Gegenwärtigkeit zwischen Lebendigen von Mund zu Ohr klingt. Der Sinn des Gesagten aber ist nicht lehr-

haft und bleibt allem Theologischen fern; selbst wenn ihm nicht nur die Bußpredigt, sondern auch der dogmatische Vortrag von der Kirche verstattet wäre, würde Franziskus Glaubenssätze und gedankliche Begründungen nicht einmal aussprechen wollen. Anders als der große Heidenapostel spricht er, der „die gealterten und fast unfruchtbar gewordenen Keime der Religion zu neuem Leben erweckt"; indem er die Worte und die Szenen des Evangeliums wiedergibt, sagt er sich selbst und nennt seine eigene Weise. Dies Sagen ist Schilderung und Wiedergabe dessen, was da ist – des Lebens im christlichen Heil; es ist Mahnung und Aufrüttelung derer, die noch in der Finsternis sind und nun ein helles Licht sehen. Und wer Augen hat zu sehen, der sieht auch: dem hörbaren Wort entspricht in Wesen und Wirkung der sichtbare Gestus. Keiner belächelt den Mann, der sich einen „Narren Gottes" nennt und den Menschen handgreiflich vormacht, was er lebt. Leib- und lebhaft, wie er selbst ist, treten in seinen Mienen und Bewegungen wie im Tonfall seiner Rede die Gestalten und Begebenheiten des Evangeliums vor die Gemeinde. Ein fleischgewordenes Gleichnis, ein heiliges Spielen hebt vor den Augen der Zuschauer an, wenn dieser große Improvisator lacht, weint, gestikuliert, wenn er bei dem Worte „Bethlehem" wie ein Lamm blökt. Sein Schauplatz ist aber nicht nur die Kanzel in der Kirche; im winterlichen Walde von Greccio wird ihm die Geburtsfeier seines Erlösers zum gegenwärtig darstellbaren Vorgang: unter seinen Händen ersteht die Krippe von Bethlehem und vor den Scharen des herbeiströmenden Landvolks spielt sich nächtlich die Szene der Anbetung ab, wie sie der Evangelist Lukas geschildert hat. Viel ältere liturgische Spiele symbolischer Art gingen dem voraus: aber dies Spiel mit dem Jesuskind erleben die Zuschauer mitwirkend als Erweckung – Kinder sie selbst; seine greifbare Nähe und Sinnfälligkeit zwingt zum Weiterspielen bis auf diesen Tag.

Spiel ist das Kunststück des Schauspielers, der heute diese und morgen jene Maske trägt, das Wirken des Künstlers, der über seiner Rolle steht; Spiel ist aber auch das Tun des Kindes, die kindliche Wirklichkeit. Zwischen diesen beiden Spielenden steht, beider teilhaftig, der Dilettant, der stets nur sich selber zu spielen vermag. Franziskus ist zugleich Darsteller und spielendes Kind; in seinen Zügen offenbart sich kindliches Wesen und in der Art des Kindes gibt sich dieser Erwachsene: denn wer nicht das Reich Gottes annimmt wie ein Kind, wird nimmermehr hineinkommen.

Franziskus, der heilige Dilettant, „kann" nur dies Eine und er spielt es in seine Zeitlichkeit hinein: sich, den evangelischen, den erlösten Menschen, der bei allem ewigen Vorgang wirklich dabei ist. Damit gewinnt dies Schau-Spielen in des Wortes wörtlichstem Sinn seine Tiefe; das ganze Tun und Treiben des Franziskus geht in den erzählbaren Tatbestand, in das Geschehene der christlichen Urkunde ein, und dieses wiederum wird – plastisch dem flutenden Wandelbild der Zeitlichkeit eingewirkt und über den Evangelienbericht hinaus aus der Lebendigkeit selbst bereichert – zur Schau von etwas jetzt Geschehendem, mit und neben dem, was stets gegenwärtig im Sakrament des Altars sich vollzieht. Hier wird deutlich, daß dies „Spielen" mehr ist, als etwa eine bloße Unterstreichung der Bußpredigt; „tut Buße" ist nur des kündenden Satzes eine Hälfte – die andere aber bringt das Reich der Himmel in nahe Sicht: und auf sie kommt es an. Das ewige Volk braucht nicht so zu spielen – und kann es nicht: seine dauernde Geschichte selber ist ja, was das christliche Ereignis ein für allemal gewesen sein will: Heilsgeschichte, die, wie eben Geschichte, einfach geschieht. Hier aber muß geschehenes Ende, muß das „Drama Gottes" wieder von Menschenaugen gesehen werden, müssen aus Zuschauern Gläubige werden: und so wird, von der nicht mehr untergenenden Sonne des christlich-äußersten, höchsten Tages belichtet und belebt, ein Stück Gegenwart mit Land und Leuten, mitsamt Gewand und Gebärde zur Bühne des Heils.

Dem vor aller Augen und Ohren Sichtbaren und Hörbaren entspricht grundlegend im Bewußtsein des Franziskus überirdische Erscheinung: ihm musizieren Chöre der Himmlischen. Zu den Melodien, die sein inneres Ohr in Verzückung vernimmt, spielt er selber sich auf: wie Kinder tun, geigt er mit zwei kleinen Hölzchen zu den nur von ihm gehörten Klängen, bis das Spielzeug den Händen des Entrückten entfällt – zu solcher Seligkeit, die doch wach und irdisch bleibt, wie das Wach- und Wirklichsein des Kindes, steigert sich die Fröhlichkeit seines Gemüts. Nun wird aber der Verlauf dieses Lebens nicht durch jene großen seelischen Katastrophen überflammt und gebrochen, die den Menschen jäh in die Abgründe des Himmels schleudern, darin der Sturz zum Flug wird; was – außer einer allerdings einzigartigen – von ekstatischen Begebenheiten berichtet ist, hat einen fast „normalen" Charakter, und auch die Stufenfolge der drei wandelnden Ereignisse bildet nur auszeichnende, richtungweisende Spitzen in der seelischen Höhenlandschaft einer an sich schon immer geho-

benen Bewußtseinslage, die stetig einem letzten und höchsten Gipfelpunkt zustrebt. Der im Alltag Erhobene erscheint an einen Strom der Ekstase dauernd angeschlossen, dessen Wellen jeden Augenblick seines Lebens durchdringen. Deshalb ist auch sein Beten von besonderer Art; es ist nicht das Verstummen des Mystikers, sondern ein stetes Mitsingen im Chor der Erlösten, und Franziskus ist, wenn er zu seinem Gott spricht, nicht mehr „nur ein Beter, sondern ein zum Gebet Gewordener". Man könnte das erklären wollen und könnte versuchen, es zu einer Kette von leibseelischen Ursachen und Wirkungen zusammenzuschweißen: doch nur dann, wenn das Ganze in der Zuständlichkeit des Nurpersönlichen verbliebe. Diese Möglichkeit verliert aber ihr Recht als Deutung, da das zuständliche Hinleben in die Gemeinwelt eingesenkt ist und sich unausgesetzt im Wirken nicht etwa bloß magisch verdinglicht, sondern lebend bewährt. Indem es tatkräftig ist, wird es Lebenswerk, das nicht abgeleitet werden kann, sondern als sinnvoll aufgehellt werden muß: Franziskus, der sichtbare Christ, ist als Gestalt der Geschichte zu deuten.

* * *

Drei schlichte und große Dinge schenkt er seiner Welt: nicht, als ob es diese Dinge nicht bereits irgendwie gegeben hätte; Franziskus hat nichts entdeckt und nichts erfunden. Der Mann, der sich in tiefster Selbsterniedrigung einen Idioten, einen ganz Kleinen, ein „armes Kerlchen" – wie sollte man das Wort „poverello" wiedergeben? – nennt, hat nichts Blendendes an sich. Und doch geht eine Wirkung von ihm aus, die seinen Mitlebenden den Aufgang von Zeichen und Wunder geradezu in die Augen zwingt: er ist in Wahrheit das Gebilde ihrer tiefsten Sehnsucht, das stärkst Verlangte ihrer eigenen Seele, der er genau gleicht – die er selbst, schon im Lichte der Erlösung, ist. So wird das Höchste für seine Menschen, die ihn den „Bischof unserer Seelen" nennen, an ihm sichtbar und so kommt durch ihn erneute Bindung der Völker an ihre Kirche zustande. Jene Dinge aber werden durch die leibliche Hand, die sie darbietet, durch den Menschen, der sie gänzlich als Eigen besitzt und dem sie solcherart in Fleisch und Blut übergegangen sind, daß er sie als das wirklich Seinige und in seinem Namen geben kann, wahrhaft zum Geschenk an Völker und Kirche: als Gabe neu – nicht als Erfindung.

Von dem kleinen Häuschen in Rivotorto, nahe bei Assisi, wo Franziskus mit seinen Brüdern nach der Romfahrt Aufenthalt nimmt, ergeht erste

bewährende Sendung. Auf dem wohl einzig nach den Zügen des Lebenden gefertigten Bilde des „Bruders" Franziskus in Subiaco trägt er in der Linken ein Blatt mit der Aufschrift „Pax huic domui". „Friede und Heil" – der Gruß der Reichsgottes-Ankündigung ist seine erste Gabe: mit ihm versöhnt er die streitenden Parteien seiner Vaterstadt. Unter seinen Schiedsspruch stellen sich die „Höheren" und die „Niederen" und vereinigen sich zu einem Vertrag, in dem sie sich zu einträchtigem Handeln gegenüber Kaiser und Papst verpflichten; die Adligen verzichten auf ihre Lehensvorrechte, die Dorfbewohner erhalten das gleiche Recht wie die Städter. Hier wirkt sich heiliges Leben und erneute Gesinnung des Gottesreichs dem politischen Leben und den Formen des Staates ein; es gestaltet sich eine christliche Demokratie – in einem mehr als politischen Sinn – und ohne daß der erste Beweger selbst schon zum „Politiker" wird. Das Alles geschieht fast nur durch die bloße Berührung mit ihm; seine einfache Gegenwart in dieser kampferfüllten Welt zähmt das wilde Tier des Streites – so wie der Heilige den Wolf von Gubbio bändigt und die Dämonen von Arezzo austreibt. Der Welt der Macht gehört der Mann des Friedens nicht an: dem Kaiser, der sein Heimatland durchzieht, begegnet er nicht. Nur einen Bruder sendet er zu ihm, der ihn warnend an die Vergänglichkeit des Irdischen gemahnen soll.

Zur gleichen Zeit findet Franziskus auch, vom eigenen Grundsatz angeleitet, seiner Gemeinschaft den bezeichnenden Namen: „sint minores" – Mindere sollen ihre Angehörigen sein, Minderbrüder. So tragen sie fortan den Namen jener Volksschicht von Mühseligen und Beladenen, die mit den Herrschenden ihrer Stadt den Friedensbund geschlossen haben. Der Name nennt die tiefe Quelle, die die franziskanische Bewegung speist: die Demut unter jeder Last, die Armut an allem Besitz. Wenn auch schon vor dem Auftreten des Franziskus die Besitzlosigkeit des Einzelnen neben Keuschheit und Gehorsam als Gelübde der Mönche nach der Vorschrift Benedikts gebildet hat und die Laienbrüderschaften der Waldenser, der katholischen Armen und der Humiliaten in Armut zu leben entschlossen waren, so hat die franziskanische Armut doch einen anderen, einen endgültigen Sinn. „Endgültig" ist ja wohl auch der Sinn der Armut, wie ihn die buddhistischen Mönche kennen; der aber entführt den Sichbefreienden in Weltverneinung und -vernichtung. Die Armut des Franziskus steht, hierzu im vollen Gegensatz, unter der Offenbarung: Vollendung der Welt

muß ihre Meinung sein; sie ist nicht lediglich Methode, die von der Welt, von Gottes Schöpfung, hinwegführt, sondern sie gehört zur Offenbarung und ist Gestalt der Erlösung. Gegenwartswirklich fassend, was zu seinem Heil ein für allemal geschehen ist, lebt Franziskus die entscheidende Form dieses Geschehens in seinen Ort und seine Stunde hinein. Ein Armer ist Messias – Jesus war der Arme um seiner Messianität willen; was aber an ihm Eigenschaft letzten Daseins, prophetisch angegebenes einmaliges Zeichen war, das eintreffen mußte, das muß jetzt, durch die Zeitlichkeit hindurch, zum mystischen Gesetz werden, das an jenen bindet, wie Taufe und Abendmahl: „Sei ein Armer", heißt dies Gesetz. Immer wieder betont Franziskus die besondere Heiligkeit der Armut, der „der Herr die Schlüssel des Himmelreichs übergeben hat"; sie ist ihm so wenig eine „soziale Einrichtung" im Sinne dieses neuzeitlichen Begriffs, wie uns etwa der heilige siebente Tag. Die Armut ist in Wahrheit ein neues Sakrament, das Hochamt, das Franziskus zelebriert. An ihr hält er denn auch unerschütterlich gegen alle Einwände, sogar gegen die des Papstes, fest und verlangt sie „nach Gottes ausdrücklichem Rat" nicht allein für jeden Einzelnen, sondern für die Gemeinschaft als solche: nur dieser, der vollkommen armen, ist das Himmelreich. Alles steht für ihn in ihrem Zeichen: klein und gerade für die betenden Menschen bemessen, nicht eine hohe Halle voller Idee, ist die Kirche der Portiuncula, die er liebt; auf den Schmuck der Altäre, auf das Brevier und selbst auf das Psalterium kann er verzichten; seine Wohnstätten sind keine eigenen Klöster, oft überhaupt kaum Bauwerke; einen Raum, von dem ein Bruder einmal nur gesagt hat: „Deine Zelle" – betritt er nicht wieder. So wird die freigewählte Armut die Grundlage dieses evangelischen Lebens. Die „Dame Armut", von Dornen umwunden und geschmäht und von Franziskus ritterlich umworben und gewonnen, erstrahlt in himmlischem Glanz; von ihrem Witwentum seit Jesus von Nazareth, von ihrer Hochzeit mit dem Heiligen von Assisi und von der vollen Glückseligkeit in ihr dichten die Begeisterten um Franziskus ein neues Hohes Lied. Der ewige Brautgesang, der durch die Minnelieder mystisch hinströmt, klingt mit christlicher Stimme vor der „reichen Armut" auf, im Bilde sakramentaler Vereinigung letzte Vollendung offenbarend. Wenn irgendwo, dann wird hier der urchristliche Sinn der Franziskusgestalt erfaßbar; die Spannung, die in allem Christsein liegt, erhält ihren schärfsten Ausdruck, da der Erfüllungswille dieses

Menschen das geistige Wesen solcher Armut mitten in eine Welt hineinstellt, in der sich gerade neue Formen des Wirtschaftslebens weit und breit zu entfalten beginnen.

Wie eine Mahnung durch die wortlose Tat steht diesem gesteigerten Erwerbswillen der Zeit und ihrer erraffenden Geschäftigkeit die Verpflichtung gegenüber, die neben der völligen Besitzlosigkeit den Minderbrüdern auferlegt wird: die der dienenden Arbeit. Das Wort der Aussendung, daß ein Arbeiter seiner Speise wert ist, findet im Kreise des Franziskus eine neue Bedeutung; die Brüder müssen überall mitangreifen, wo arbeitende Hände sich regen. Sie sollen das Handwerk ausüben, das sie gelernt haben, und mögen dafür ihren Unterhalt nehmen. „Ich habe mit meinen Händen gearbeitet und ich verlange, daß alle Brüder ehrliche Arbeit tun", sagt Franziskus. Einen trägen Bruder jagt er weg: „Geh' deines Wegs, Bruder Fliege! Du willst von der Arbeit deiner Brüder leben und faul sein in Gottes Arbeit, wie eine Drohne?" Finden aber die Brüder keine Arbeit, – gemeint ist stets die Handarbeit, der Dienst in Privathäusern, auf dem Feld, in Spitälern – dann mögen sie sich am „Tisch des Herrn" niederlassen: so nennt Franziskus das Almosen, das Bettlern gereicht wird; einzig die Annahme von Geld ist ihnen streng verboten. So wird der arbeitsvolle Tag mitgelebt; die Arbeit, wo sie sich bietet, aber auch die Annahme der barmherzigen Gabe, wo die Not sie erfordert, wird aus dem Geist evangelischer Erlösungsgemeinschaft vorgeschrieben: beides ist gegenseitige Hilfe und brüderliches Teilhaben an aller Wirklichkeit. Der Friede, die Armut und die Arbeit – dieses drei bilden zusammen die Weltheiligung des Franziskus. Sein Leben „in Christo" macht die christliche Mittelbarkeit aller Heiligung nicht zur Trennung, sondern bewirkt gerade die Bindung mit der Welt: sein nichtpriesterliches und doch apostolisches Wesen setzt sich über die Schranken mönchischen Für-sich-Seins hinweg. Der Weg, den Franziskus gegangen ist, hat ihn am entscheidenden Punkte nicht aus der Welt heraus in die Klosterzelle geführt. Die Abgeschiedenheit, die er oft und gern aufsucht, die Versenkung und betende Betrachtung, der er sich in der Einsamkeit von Wald und Höhle in den Carceri des Subasioberges, am trasimenischen See, in Sarteano und auf dem Berg Alverno hingibt, halten ihn nie dauernd fest, machen ihn nicht zum vornehmheiligen Anachoreten: seine Art bleibt welt- und erdgemäß und strebt nicht jetzt zu klösterlicher Aristokratie, wie einst der Jüngling zum

weltlichen Adel strebte. Vom geistigen Hochmut des in gesicherter Zelle Erlösten will er nichts wissen; nicht als einsamer, „in Gott isolierter", Mönch erreicht er die Höhe seiner persönlichen Vollendung. Und wenn ihn, trotz aller Verehrung des Volkes, Zweifel an seiner Berufung, an seiner Würdigkeit quälen – denn nicht auf Richtigkeit und Wahrheit einer Lehre, sondern auf die volle Bewährung des Menschen kommt es hier an – und wenn er auch weiß, daß der Staub der irdischen Straßen die Füße des geistigen Menschen beschmutzt: mitten durch den Garten der Welt und Menschheit geht sein Gang. Gewiß ist es geradezu die Versuchung für ihn, sich von der Welt vollkommen abzuscheiden; an ihn konnte der Versucher zwar nicht mit den verlockenden „Reichen der Welt und ihrer Herrlichkeit" heranschleichen, wie an Jesus – aber wohl wie an den Buddha mit der listigen Rede, er möge nun, da er ja die Erkenntnis des Heils habe, in seine Erlösung eingehen. Franziskus überwindet diese Versuchung und bleibt so dem weltgeschichtlichen Sinn seiner Sendung treu. Das beschauliche Leben ist seiner Seele nur die nötige zeitweise fließende Quelle, deren Wasser er in die christliche Welt leiten muß und von der er nicht allein trinken darf. Erkenntnis des Heils ist hier Befehl, dem der Tätige folgt; da die Aufforderung seiner Nächsten inneren Kämpfen die Entscheidung bringt und er sich zu neuer Predigtfahrt anschickt, spricht er das gehorsame Wort: „also gehen wir im Namen des Herrn!"

* * *

In denen, die mit Franziskus gehen, vervielfacht er sich: wie er sich selbst auf weiten Wanderungen darstellt und zeigt, so läßt er durch sie, die er zu zweien in die Lande sendet, seine Kunde offenbar werden. In ihnen werden Antlitz und Gestalt, Sprache und Gebärde des einen Mannes überall wahrgenommen: denn jene Ersten und Nächsten tragen, ein jeder in seiner Weise, das Kennzeichen des Meisters an sich. Was sie an ihm sehen, prägt sie selbst und dem Narren Gottes entsprechen genau die Spielleute des Herrn, die Franziskus gleichsam ausstrahlt, um die Herzen der Menschen zu Gott zu erheben, als zur höchsten Freude: als Gleichnis des eigenen ritterlichen Wesens sind sie seine Ritter der Tafelrunde. Mehr oder minder werden sie alle wie der kindliche Bruder Giovanni, der einfältige Bauernjunge, der Zug um Zug nachmacht, was Franziskus tut; den früh Verstorbenen nennt Franziskus einen Heiligen. Ihm gleicht Ginepro, ihm ähneln Masseo und Egidio, der Gehorsamste, der Ekstatiker; von solcher

Art ist Leone, das„ Schäflein Gottes", des Franziskus besonderer Liebling. Er bewahrt schriftlich die Worte des Meisters und trägt als Amulett das Blättchen bei sich, auf das jener mit geheiligter Hand den Priestersegen geschrieben hat, mit dem angefügten ganz persönlichen Schluß: „Der Herr segne, Bruder Leo, dich!" Leone ist später zum streng-getreuen Eiferer in seinem Bilde geworden. Diese Menschen sind nicht Legionäre, die in erbittertem Kampf für die reine Lehre der Kirche zu streiten haben, sondern Troubadours der Erlösung, in denen die vertrauten Lieder und Ideale aus der Jugendzeit ihres Führers zu neuartig weiterklingendem Ausdruck christlicher Verkündigung werden. Ein heiliger Mimus wird wirksam, da die Herolde des Himmelreichs ihre Heilsgewißheit in die Tumulte der Städte und in die Tagesmühsal des Landes hineintragen, da sie vor den Augen einer Menschheit, die den Weg der Buße nicht kennt und ihn für eine Torheit hält, das Einst des Berichts in das Jetzt endlich der Erfahrung verrücken. Und die Zeitgenossen, die das grausig-seltsame Schauspiel eines Kinderkreuzzugs erlebt haben, öffnen sich der liebenswürdigen Art der Männer, in denen noch das Kind ist – jeder Einzelne dieser lebendigen Sendbriefe wird zum Ausgangspunkt neuer Boten. Die Mission sucht und findet und wird Gemeinschaft, die die Wirkungsfülle des einen Franziskus bewahrt und mitmenschlich den Menschen aufhebt.

Von den Scharen, die ihr Leben dem des Franziskus und seiner Jünger angeglichen haben, berichtet der Zeitgenosse Jakob de Vitry, sie seien wie jene Gemeinde, von der geschrieben steht: „die Menge der Gläubigen bildete ein Herz und eine Seele". Die Bindung dieser Menschen aneinander geschieht nicht dadurch, daß sie das aufgeschriebene Urwort vom christlichen Stand der Erlösung einfach vernehmen, wie man Vorgelesenes eben vernimmt; da wirkt nicht bloßes Ermahnen und Belehren, also Buß- und Lehrpredigt, die wortreich zum einen Ohr hinein- und zum andern hinausgeht. Hier waltet zwar auch nicht die heilig-natürliche Grundkraft, die in ewigem Sicherzeugen und Sicherinnern dem Einen Volk dauernde Gemeingestalt zulebt, aber doch ergeht das einende Wort in einem eigen geschöpfnahen Sinn: es kommt mit einem Menschenleben, es west in Einem, der sein Dasein meldet und nicht mehr oder weniger, wenn er spricht: „Mein Bruder". Der Beschluß, des Anderen Bruder zu sein, wird zur Entdeckung, daß man es schon ist: wer in den Bannkreis des Mannes von Assisi tritt, kann nicht umhin, diese Entdeckung zu machen, die sich

sogleich auf jeden Erreichbaren ausdehnt. Und so wird den Brüdern eine Begnadung zuteil: Aufbruch ihrer Herzen zueinander. Alle Sonderung durch Besitz, Stellung, Wissen, alle im Herkömmlichen und Gewohnten wurzelnde Lebensform ist hinter ihnen zurückgelassen, wie einst des Jünglings Francesco abgestreiftes Gewand – mag darüber eine Mutter weinen, ein Vater zürnen, ein Stand sich empören. Stärkste Hemmungen werden überwunden; dem Bund der Brüder gesellt sich als zweiter der der Schwestern, da Chiara aus dem vornehmen Geschlecht der Sciffi mit ihrer noch kindlichen Schwester Agnese ihr jungfräuliches Leben in demselben Sinn, wie die Brüder, dem evangelischen Vorbild fügt: neben die büßenden Männer der Portiuncula treten die armen Damen von St. Damiano, denen Franziskus, „wie Kindern einen Schluck Milch," die Vorschrift seines Lebens reicht.

Nun geht es nicht mehr nur um ihn, Franziskus selber und allein: das weitere, von ihm ausgehende und deshalb von ihm sich entfernende Geschehen bietet dem Blick mehr als bloß sein persönliches Leben. Denn indem sein Innengesetz in Umweltbindung übergeht, werden seine Dinge Anliegen und gemeinsame Sache der anderen, der vielen, zuletzt aller Christenheit: der Wille des Menschen mündet in das Gewirk der Welt. Damit tritt die Beziehung dieser einzelnen Menschenseele zu ihrem Gott zurück; die Beziehung Gottes zu seinem einsamen Geschöpf wird erst wieder nach einer letzten Wegbiegung als bedeutungsvoll-abschließendes Ereignis sichtbar. In den Vordergrund der Geschichte tritt die Beziehung des Menschen zur Welt; das Geschick seines Werkes im Umschwung der Jahre. Lebendiger Stoff der Begebenheit sind alle Angehörigen des Franziskus mit dem Wahrlich ihrer Herzen, die haltende Form bringt seine Kirche mit dem Ja ihres Geistes; das Wir der Erlösten wird in den Strom der Zeit eingetan, in dem es zur gestalteten Gruppe gerinnt: der willige Bund der Seelen wird gehorsamer Orden.

Unaufhaltsam wächst die Zahl der sich nach dem Willen des Franziskus Verbrüdernden; weltbeladen, stets neue Angehörige mit sich führend, kehren die Sendlinge von den großen Missionsfahrten zur Portiunculakapelle heim. Längst faßt das kleine Häuschen die Menge nicht mehr, die sich zweimal im Jahre um den Meister versammelt.

Aber die Kapelle des Ausgangs weitet sich nicht selber zur Kirchenhalle; es ist ein bedeutsames Symbol für die Art, wie der Einzug der franziskanischen Volksprozession in die Kirche vor sich gegangen ist, daß heute

über der alten engen Portiuncula die Riesenkuppel eines Domes sich wölbt, das Herzstück eines neuen Sanktuariums hegend und schützend, das von des Meisters eigenen Händen erbaut und in die Kirche hineingetragen worden ist. Ihr geweihter Raum wird die Pflanzstätte für den natürlichen Keim der Form sein, der schon in der ersten Intention des Franziskus ruhte; bereits mit dem für ihn ganz selbstverständlichen Gang zum Papst hatte er das getan, was zu Recht geschehen mußte, um seine Gemeinschaft aus der Diaspora der Zeitlichkeit in die christliche Ordnung der Ewigkeit zu leiten und einzugliedern. Was für ihn ein für allemal geschehen ist, und wodurch er Christ ist, das soll gemeinwirklich sein, wirklich wie er, der Eine: diese Forderung stellt der unbedingte Mensch des Christentums und dringt mit solcher zeitaufhebenden Gesinnung in die Zeit vor. In dieser aber ist, was ehedem in der Tat Ende aller Geschichte sein sollte, Gestalt stetigen Harrens geworden; also kann die Weisung dessen, der vor der unmittelbar mit ihm selbst hereinbrechenden Ewigkeit steht und deshalb im Wortsinn keine Zeit mehr hat: „grüßt niemanden unterwegs", haltet euch nicht auf – hier nicht gegeben werden, und Franziskus hat sie in dieser Form nicht gegeben. Seine auf das Höchste und Äußerste gerichtete Lebensabsicht findet, wie für ihn selber, so für alle, die sichtbare Zielgestalt in seiner Kirche; sie ist da, von jenem Ersten eingesetzte Waltung des Reichs, heiliger Hausbau der christlichen Ökumene. Die neue Himmelreichsgewißheit muß in ihre währende Gründung eingehen: Franziskus weiß um die Unbedingtheit ihres Schonbestehens und besitzt damit zugleich den festen Grund und Boden seiner Gemeinde; die Fundamente seines Baues braucht er nicht noch einmal auszuheben. Er kommt zur Kirche, denn für sie hat er ja die „verirrten Schafe" seines Volkes, ihrer Völker, gesammelt; wie er ihr Helfer sein will, wird sie fortan sein Werk halten: nur sie vermag sein Ewiges zu hüten und vor dem Versprühen zu bewahren. Ihre Pforten tun sich dem Bunde auf: wie zu ihrer Zeit der Arme und der Papst sich begegneten, so begegnen sich jetzt die neue Gemeinde und die alte Kirche inmitten der Zeitlichkeit; sie erkennen einander auf dem Wege.

* * *

Trotz aller Anfeindung und Verachtung, die den jungen Francesco getroffen hat, blieb sein Weg zur Klarheit von jener Freudigkeit überglänzt, die ein so wesentliches Merkmal seiner Person ist. Über der Straße aber,

die er mit seiner Gemeinschaft in die Wirklichkeit von Kirche und Welt wandert, über der Entwicklung der neuen Bruderschaft zum anerkannten Orden, schattet der schwere Ernst alles äußersten christlichen Kampfes um das Heil. Die gegebene Form mönchischer Lebensweise ist so wenig ohne weiteres passende Hülle des franziskanischen Bundes, wie der Mantel des Bischofs von Assisi das fertige Eigenkleid seines Begründers sein konnte; die braune Kutte, die der hänfene Strick um die Hüfte schließt, hat für die Brüder nicht gleich den Schnitt gesetzbestimmten heiligen Gewandes. In ringender Mühe und erst nach hartem Streit um den einfachen und ursprünglichen Sinn der Aussendung werden die Frommen zu „Berufsreligiösen", entsteht Ordnung der Wirkenden. Die Fragen eines geordneten Regiments und einer eindeutigen Verfassung tauchen auf und wollen beantwortet sein; die Verteilung der Provinzen und ihre Verwaltung, die Bestellung der Leiter und ihre Befugnisse, die Pflichten und Rechte der Brüder gegenüber ihren Obern – all das wird höchst belangvolle und unumgänglich notwendige Angelegenheit. Und dabei muß der Gedanke, der jenen Einrichtungen ihr besonderes Leben und ihr Daseinsrecht verbürgt, rein erhalten und klargestellt werden; das heilige Gebot völliger Armut ist mit den Bedürfnissen weltlicher Festsetzung in Einklang zu bringen, die geistige und leibliche Notdurft lebender Menschen verschiedener Artung verlangt Rücksicht. Das Gesetz evangelischen Wandels muß, wenn es Daseinsform einer Gemeinschaft in der Zeit werden soll, der Zeit sich verflechten und einfügen lassen: doch so, daß diese Gemeinschaft sich nicht an die Zeit verliert und in ihr unterschiedslos verfließt, sondern daß sie als ein von der gemeinen Weltlichkeit ausgenommenes Gebilde das Wahrzeichen christlichen Heilsbestandes an sich trägt. Es kann nicht ausbleiben, daß sich dem, was für Franziskus das einzig Mögliche ist und das Eine, was nottut, bald von der Kirche, bald von neuen Brüdern her ein „Unmöglich" und ein „Es ist zu schwer" entgegenwirft, oder daß eifriger, als es Franziskus will, seine Vikare altübliche Formen der Mönchsorden und sogar kuriale Bindungen übernehmen möchten.

Von der Kurie für die armen Damen der Chiara erlangte „Schutzbriefe" und eine durch die Minister eingeführte fast benediktinisch strenge Fastenordnung sind dem Wortsinn der evangelischen Anweisung entgegen; der eigenbrötlerische Versuch eines Bruders, einen Orden für die

Aussätzigen zu schaffen und gar der Besitz eines Hauses in Bologna, das wissenschaftlicher Beschäftigung dienen soll, streifen hart an Ketzerei gegen den Meister: mit Entschiedenheit wehrt er diese Dinge ab. Mehr als ein Jahrzehnt vergeht, bis dem neuen Baum auf christlich-kirchlicher Erde die kennzeichnende Rinde gewachsen ist und die Ordensform endgültig feststeht: mit der Prüfung neuaufzunehmender Brüder, dem Noviziat, mit den Ämtern des Generalministers und der Minister, mit der Bestimmung der Kapitelversammlungen und ihrer besonderen Aufgaben. Und auch dann – das ist gerade für diesen Orden bezeichnend – sind die Kämpfe nicht zu Ende: wie seit ihrer eigenen Einsetzung die christliche Kirche unter dem Zeichen des Widerstreits von göttlicher Berufung und irdischer Forderung lebt, so verbleibt auch, auf anderer zeitlicher Ebene entsprechend bis zur Scheidung der Geister, die franziskanische Gemeinschaft im inneren Zwiespalt zwischen strenger Befolgung der Urabsicht und nachgiebiger Anpassung ihrer Lebensweise.

In allem Hin und Wider dieses Werdegangs bewährt sich der Eine, in dessen Leben kein Bruch zwischen Welterlösung und Weltwirklichkeit ist; er ist das oft unruhig schlagende Herz, durch das die Blutströme seiner Gemeinschaft pulsieren: jede Beschleunigung, jedes noch so kurze Stocken im Kreislauf empfindet er und der Orden bleibt Ein Leib, solange der lebt, der Einheit ist und Einigkeit will. Um des zu Tuenden willen tritt Franziskus mit gesammelter Kraft und mit männlichem Ernst in die Beziehung zu Weltregiment und zeitlichem Wollen. Aus der Zwiesprache mit seiner göttlich-gegebenen und seiner menschlich-erworbenen Welt, mit den ins Heiligtum Eingesetzten und den zum Heil zu Lenkenden wächst das Gesetz der Form, die Satzung, deren dreimaliger Stilwandel die Stationen des Weltwegs der Gemeinde bezeichnet, wie einst dreifach sich wandelndes Erlebnis den Heilsweg der Person abgeteilt hat. Wenn dort das Wort zum restlos christlichen Lebenssinn des Einen ward, so wird es hier zur deutlich kirchlichen Lebensregel der Gemeinschaft; was der Einzelseele ein für allemal volle Vergegenwärtigung ihres Heils war, das kann nur in fortwährender Auseinandersetzung und vielstimmiger Aussprache mit den Mächten der Gemeine zu mitwirkender Kraft in der Allen zugeteilten Gegenwart gelangen. Sich steigernd aus Traum über Gesicht zu Satz ist einst der suchenden Seele Wertgehalt und Willensrichtung klar, erkennbar, kündbar geworden; sich verändernd von Niederschrift zu

Sammlung und Verfassung wird jetzt unterm Einspruch des lenkenden Geistes die Lebensweise gegründet, aufgezeichnet, verfestigt. Vorwurf aus Privatoffenbarung wird losgelöst und umstilisiert in Gegenwurf der Regel – aus der Überhelle heimlicher Schauung wird das zerstreute Tageslicht öffentlicher Sicht.

Dem unter den Augen der Brüder aufgeschlagenen Evangelienbuch ist die erste Fassung der Grundsätze entnommen; entsprechend verlangt sie von den Brüdern das gleiche, was der Traum in Spoleto von Franziskus verlangt hat: die willige Dienstfolge gegenüber dem höchsten Herrn. Das Leben nach der Weise der frohen Botschaft und ihrer Träger steht in den drei Sätzen aus Matthäus und Lukas fest: mit ein paar schlichten eigenen Worten dazu, die kaum mehr sind, als ein Hinweis auf die Zweckbestimmung oder eine Überschrift, schreibt sie Franziskus einfach ab. Damit setzt er sein und der Seinen Leben und Treiben dem Vorgang und Wandel des Nazareners und seiner Jünger gleich, und das bleibt in Geltung, solange diese Schar auch der weihenden Zahl nach dem Kreis des Anfangs entspricht. Aber in dieser neuen Folge wird die apostolische Zwölfzahl ganz von selbst überschritten; für die größere Menge seiner Gefolgschaft muß Franziskus die erste Formel durch Einfügungen und Anweisungen ergänzen, die „zur Übung in der sancta conversatio" – diese Benennung der heiligen Gemeinde ist noch ein Merkmal ihrer Intimität, ihres Zwiegesprächscharakters – „nötig sind". Die erste und wesentliche derartige Einfügung ist die Bestimmung des Ordensnamens der „Minores" als Kennwort und Rufzeichen in aller Welt; eine zweite richtet das innere Leben der großen Familie durch die Mahnung, „daß die Brüder keine Kopfhänger sein sollen, sondern fröhlich im Herrn, heiter und freudigen Sinnes." So umfassen und umhegen, nur betonend, was schon im Wesen besteht, gegebener Name und verlangte Haltung die heiligen Kernsätze.

In S. Damiano hat nur die göttliche Stimme zu dem ums Ziel Betenden gesprochen. Da er längst nicht mehr allein wirkt, wie damals in wörtlicher Befolgung des Bauauftrags, sprechen nun die Menschenstimmen der am Werk beteiligten Bauleute fragend und verlangend mit. Auf den Generalkapiteln sagen auch die Brüder, die Minister und Vikare, ihr menschliches, dem Meister oft wohl allzuirdisches Wort und neben dem bescheidenen Meinen und Bitten der Einfältigen klingt Rat und Anspruch der Geistigen auf. „Sie verfassen und verkünden dabei, von guten Männern be-

raten, ihre heiligen und vom Herrn Papst bestätigten Satzungen", erzählt Jakob de Vitry. Von Franziskus selber aufgerufen, mischt, skandierend, die Kirche ihre Stimme in den Chor; als irdische Bauherrin tritt sie, den Plan ausdeutend und das Maß bestimmend, in ihr eingesetztes Recht wie an aller Weltgestalt, so auch an dieser. Ein Mann der Kirche, der ihren klaren Formwillen verkörpert, Ugolino, Bischof von Ostia, ist Freund und Helfer des Franziskus und seines Ordens auf dem Weg der Erde. Für die eigene Person hat Franziskus immer den Geleiter abgelehnt: „Ich habe einen Blinden gesehen, der hatte nur ein Hündchen als Führer – ich mag nicht besser daran sein, als er"; für sein Werk aber, das ihm wirklich aus den Augen wächst, ist ihm der welteinsichtige Führer willkommen und so wird Ugolino der vom Papst bestellte erste Kardinalprotektor des Ordens. Das Amt des Generalministers legt Franziskus in andere Hände; wenn er dabei sagt: „von nun an bin ich für euch gestorben – dem Bruder Cataneo hier haben wir Alle zu gehorchen", so will er fortab rein als „der Bruder", wie sie ihn nennen, aus dem Born seiner Sendung das Wasser des Lebens für den Orden schöpfen und die Quelle selber neu und dauerhaft fassen.

In einer zweiten Regel schreibt er all das zusammen, was sein Gott ihm eingegeben, seine Gemeinschaft vorgeschlagen, seine Kirche empfohlen hat. Unterstützt von dem schriftgewandten Deutschen Cäsar von Speyer verfaßt er ein umfängliches Dokument seiner heiligen Demokratie. Eine vita, eine Lebensweise, soll es werden; was entsteht, ist mit seinen vierundzwanzig Abschnitten nach Form und Inhalt durchaus noch keine richtige Regel eines Mönchsordens. Die breithinströmende Niederschrift hat wenig von einem Gesetz: bittend, beschwörend, warnend, kaum irgendwo befehlend, wendet sie sich an die „religio", die Bruderschaft, und mahnt ohne Unterscheidung Führer und Geführte an die gleichen Pflichten. Dies Zeugnis gesammelter Erfahrung und unverminderter Begeisterung hält durchaus an der Unbedingtheit des Auftrags fest; zu den alten Worten des Evangeliums, die Franziskus immer als sein Eigenstes betrachtet hat, treten noch zwei weitere, in denen die Abkehr von Vater und Mutter gefordert ist. Die augenblicksgeltende Weisung wird zur Tugend der ganzen Lebensfahrt, Nachfolge des Vorbilds und Befolgung der Vorschrift sind nicht voneinander geschieden. Und das Bewußtsein des Heilsstandes, christliches Gefühl des Erlöstseins, bricht am Schluß in einen mächtigen Lobhymnus aus: da jubelt frei die Stimme des heiligen Spielmanns zu Gott.

Aber die Stimmen der anderen schweigen nicht. Gesetz verlangt die Welt, formstrenge Satzung, Deutlichkeit der Gestaltung wünscht die Kirche. Denn die Welt der Menschen will für immer geordnete Welt sein und die Kirche will ewig aus ihr selbst bestimmte Stelle ihrer Organe haben; damit sie welt- und lebenstüchtig bleibe, darf es an ihrem Körper so wenig wie an jedem natürlichen, „überzählige Organe" geben: schon lange hat ja das große Laterankonzil neue Ordensregeln neben den bereits bestehenden verboten. Ugolinos Eifer drängt in Franziskus; der neue Generalminister Elia mag dabei mitwirken: jener Mensch, dessen Herrschernatur so ganz und gar nicht der Art des Poverello entspricht und der ihm doch später, ein wirklicher Dombaumeister, das gewaltige Reliquiar getürmt hat. Zum letztenmal gebietet ein Traumbild dem Franziskus: aus den verstreuten Brosamen seiner Sätze, Ermahnungen, Vorschriften soll er das Brot des Heils kneten, die endgültige Satzung. Nun wird er nicht mehr Gelesenes abschreiben, sondern unabänderlichen Befehl, Diktat, aufzeichnen: so schwebt es ihm vor, so erfaßt er seine Aufgabe, da er sich mit den Brüdern Leone und Bonizio in die Einsiedelei von Fonte Colombo zurückzieht. Dort entsteht die dritte Regel, deren erste Niederschrift verlorengeht; die wiederholte aber unterliegt einschneidender Umarbeitung durch Ugolino und den Papst und das fertige Schriftstück wird eine klare Verfassung. Seine zwölf Kapitel bestimmen und gebieten im Sprachstil der Legislatur: ihre anordnende Knappheit hat nichts von der Kürze des ersten Bundes, nichts von der enthusiastischen Fülle der zweiten Weisung. Wie der Grundstein, vorhanden zwar, aber für immer unsichtbar in der Tiefe eines Fundamentes eingeschlossen ruht, so liegt der Geist der Aussendunsgworte wohl dem Gesetz zugrunde, aber diese selbst sind im Wortlaut ungenannt. Nur im Rahmen eines Gesetzes über Kennzeichnung, Sitz und Konstitution des Ordens leuchtet auf, was vordem Herz- und Mittelstück war: die Evangelienworte mit ihrem „nehmt nichts mit auf dem Wege" fehlen und die Besitzlosigkeit erscheint dadurch abstrakt in der bloßen Bedeutung des evangelischen „Beispiels". Aus friedlicher Mahnung an alle Brüder zugleich wird Forderung des Gehorsams gegenüber den Ministern. Die enge Bindung des brüderlichen Lebens an die „grobe" Alltagsarbeit ist gelockert: dem herzhaften franziskanischen Hineinziehen des Berufslebens in die heiligmäßige Weise wird mönchische Blässe angekränkelt. Alles, was an evangelischem Endzeitbewußtsein in der er-

sten und zweiten Regel lebendig ist und was geradezu endlicher Vollziehung der geschehenen Erlösung gilt, das schweigt in dem endgültigen Gesetz – bis auf die eine Bemerkung, daß die größte Armut die Brüder „zu Erben und Königen des Himmelreichs einsetze“: der Satz ist hier wirklich nur ein Theologumen. Was für Franziskus als einzig auf Erden Sichtbares und Greifbares seinen Erlöser und dessen Tat verwirklicht, das mysterium tremendum des Altarsakraments, das gehört nicht unter die Rechtssätze. Und das, was ihm, dem durchaus katholischen Menschen, von nicht zu bezweifelnder Selbstverständlichkeit ist, der Glaube der Kirche, wird Prüfungsvorschrift in der Verfassung seiner Gemeinde. So wölbt sich schließlich das schützende Klosterdach über der schweifenden Menge, erhebt sich geweihte Mauer um die Gemeinde des Franziskus; von den drei gestaltgebenden Elementen der christlichen Kirche, die sich in ihrer Geschichte geschieden offenbaren, dem Kirchenrecht, dem Glaubenssatz, dem Sakrament, ist wieder das erste in der Form einer „Regel“ rein dargestellt: die Bulle Honorius' des III. sanktioniert diese Regel und verankert mit ihrem Bleigewicht den Orden der Minoriten sicher und fest im Fluten der Zeit.

* * *

In dem Augenblick, in dem die einmalige Wirklichkeit der Tat als fortlaufendes Tun in den Raum der Kirche und in die Zeitlichkeit der Geschichte eingeht, ist das Wort, das Geheiß für Ort und Stunde war, zum Zitat geworden; aber aus dem lebendigen Zusammenhang heraus, in dem es gesprochen ward erhebt er, dessen Atem mit dem Takt des ursprünglichen Rhythmus begnadet ist, laut seine Stimme. Aus dem Munde des Milden und Friedfertigen brechen mehr als einmal Worte des Zornes; hingegebenes Gebet vor Gott wandelt sich da in bannende Beschwörung der Menschen, der Brüder, die er als Zerstörer seines Gedankens erkennt, der Minister, denen er mit überirdischer Gewalt die Regel ohne Zusatz einprägen will. Drei Worte brennen sich flammend in das Bewußtsein der Brüder: „Ihr wollt von den Menschen als Minderbrüder angesehen und Befolger des Evangeliums genannt werden, bei den Werken aber wollt ihr Geldbeutel haben!“ ruft Franziskus einem Provinzialminister zu. Vor Kardinal und versammeltem Kapitel setzt er seinen von Gott vorgezeichneten Weg in Einfalt und Demut in Gegensatz zu der Klugheit der anderen: „Durch eure Lehre und Weisheit wird Gott euch verwirren und

ich vertraue auf die Henker des Herrn, durch die Gott euch bestrafen und in großer Wirrnis zu eurem Stand zurückführen wird – ihr mögt wollen oder nicht!" Und wie es immer irgend einmal aus den Herzen der Wahrhaftigen aufschreit, wenn Widerhall der Welt ihnen das eigene Wort verfremdet, so kommt es von den Lippen des Mannes, dem die Mühe um das Heil der Menschen die Seele verwundet und die Strenge eigenen büßenden Lebens den Leib zermürbt hat: „Wer sind sie, die mir meinen Orden und meine Brüder aus den Händen winden? Wenn ich bis zum nächsten Kapitel noch lebe, werde ich ihnen klarmachen, wie ich's meine!" So fahren seine Worte auf, gewillt, das widerstrebende Rauschen der Zeitlichkeit zu übertönen und in die Ohren der Fernsten hineinzuhallen – derer, für die sein „Habt ihr's gehört?" aber nicht jenes ewig andere „Höre, Israel!" erklungen ist. Solcher Zorn entstammt nicht der Gemütsart gerade dieses Sprechenden und das verweisende „Ihr!" ist nicht der Ausbruch einer wenn auch noch so begründeten Gereiztheit; hier redet nicht einfach ein zornmütiger Mensch: die Unbedingtheit der Sache selbst, die mehr ist, als nur sein Anliegen, kleidet sich in das härene Gewand der Strenge und Unerbittlichkeit. Die zu zwingender Gewalt gesteigerte Wucht der Aufgabe, dieser Wille zum ganz und gar Anderen, ersteht als prophetisch zürnendes Wort, als Wirklichkeit in dieser Welt des ewigen Noch-nicht, als Feuersäule zwischen Künder und Gemeinde – ein fast selbständiges Wesen und nicht mehr nur Ausdrucksmittel dieses Menschen. Franziskus, der Mensch, hat ja nichts vom eifervollen Fanatiker: der Materie seines Daseins wohnt der Eifer inne, der ihn nun, nachdem als Ergebnis seines Apostolats das geschlossene Gebilde des Ordens dasteht, das gesprochene Wort auch noch in geschriebenen Sendbriefen verfestigen läßt. An die Brüder und an die Oberen des Ordens ergehen diese Briefe: mit ihrem Leben, jetzt und in Zukunft, soll die Gemeinde sie beantworten. Nur in diesem Sinne sind sie paulinisch; theologische Gedanken erwartet niemand von ihnen. Auch neue leitende Gesichtspunkte geben sie nicht: sie führen lediglich das aus, was in der besiegelten Regel dem Wortlaut nach nicht steht; in ihren Sätzen gibt sich sachlich der Lebensinhalt, der noch einmal, in der persönlich bestimmten Prägung des wirklich letzten Willens, als Testament des Franziskus zur objektiven Darstellung kommt. Hier spricht der im irdischen Wandel vollendete Mensch; einmaliges Dasein hebt sich zu dauernder Gültigkeit; menschlich geklärt gibt sich der

christliche Charakter kund. Keine abgezogene Lebensregel, sondern das in strenger Linienführung durchgeformte Leben selber trägt das Gesetz des Heils und wird zum Muster für die Glieder der brüderlichen Gemeinschaft.

So vergegenständlicht sich in Werk und Beiwerk ein Leben, das voller Welteinheitlichkeit ist; aber diese Ganzheit der apostolischen Person, das Eingeschlossensein des Franziskus in den Geist der christlichen Ökumene, das heißt: das ihm eigene unauflösliche Miteinander von kirchlicher und menschlicher, heiliger und werktäglicher Wirklichkeit muß als gestaltende und erhaltende, aller Willkür entzogene und in dauernder Prägung weiterwirkende Kraft objektiv dem Gebilde mitgegeben sein. Diese Kraft muß die Beziehung aller Glieder zur Gemeinschaft und wiederum dieser Gemeinschaft in ihrer besonderen konstitutiv-mitwirkenden Nähe zu der allumfassenden Kirche festigen; sie lebt in dem Gelübde des Gehorsams. Der Gehorsam, wie ihn die mönchische professio heischt, ist etwas anderes als das getreue Befolgen des gehörten Wortes, aller Gesetze und Gebote, die Gott seinem Volke um des Lebens willen heiligend gegeben hat; er ist aber auch nicht ein profanes, weltlicher Obrigkeit geleistetes Versprechen, dessen Bruch als Vergehen bemessene Strafe nach sich zieht: Auflehnung wider diesen Fahneneid ist schwerste Sünde, denn der Gehorsam ist heilig. Unter ihm wird dem fleischgewordenen Wort Gefolgschaft geleistet, entspricht ein christliches Leben dem Christusleben: denn der Christus war, als Jesus, „nach seiner menschlichen Natur gehorsam bis zum Tode". Mit ihm und seiner Erlösungstat also verbindet der Gehorsam den Menschen evangelischen Lebens, als eine mystische Beziehung; neben der Armut bildet er das zweite auszeichnende Kennmal derer, die am Ziel leben. Ist aber die freudig erwählte Armut Substanz und Seele dieser Gemeinschaft, bis zur Personifikation gesteigerte Bestimmung ihres Wesens, wandelnd und gründend, so ist der ernst übernommene strikte Gehorsam Funktion und Geist ihres Bestehens. allgemeine Bedingung ihrer Möglichkeit, einend und bauend. Wie nun die statische Kraft des Gehorsams im Innern des Bundes, in der kleinen Welt, alle Brüder zu wechselseitigem Sichunterordnen verpflichtet, so wirkt sie zugleich in die große Welt hinein und schmiedet mit heiligender Kette den Orden an die Kirche, bindet das messianische Bewußtsein dieser gläubigen Seelen an die währende überweltliche Gemeingestalt, der Christus die Welt zum Lehen gegeben hat, damit sie Ordnerin aller irdischen Dinge sei. Sie, die Herrin der civi-

tas dei und der humana civilitas, hat jenen Menschen des äußersten Lebens ihren Platz, ihre berufliche Stelle als Glieder des Gottesstaates anzuweisen. Der Gehorsam des Franziskus beruht auf der tatsächlichen Gewißheit, daß das corpus christianum der Völkerwelt von heiligen Rechts wegen dem corpus mysticum Christi, der Kirche, gehört und daß ohne den Gehorsam der Apostolat unmöglich wäre, durch den er in christlicher Weise die Herzen der Söhne mit dem Willen der geistigen Väter, den Glauben mit dem Recht vereinigen soll: „Bleibt getreu und ergeben den Leitern und Priestern unserer heiligen Mutter, der Kirche" – dies Wort spricht der Sterbende als letztes Vermächtnis zu seinen Brüdern. Gerade in seinem Gehorsam zeigt er sich als Mensch der ökumenischen Epoche, als echter Sohn der großen romanischen Kulturkirche, deren Machtrund die christliche Weltpflege umgreift, als Stützer der sakramentbehütenden und erdbeherrschenden Gottesburg, die durch das Gesetz des Gehorsams gegen jeden stürmischen Endzeitwillen gesichert werden soll. In dem, was Franziskus will und in die kirchliche Tat umsetzt, zeigt sich also noch kein Widerspruch zwischen „Religion" und „Kultur", der ja für die Kirche als Gestalt ebensowenig bestehen darf, wie er für das Eine Volk bestehen kann; in der Atmosphäre und im Stil franziskanischen Lebens haben diese Worte jedenfalls keinen streitenden Gegensinn.

* * *

Da, wo in seinem Testament, der Summe seines Lebens, Franziskus den Gehorsam gegen die Kirche und ihre Priester aus ihrem besonderen Amt begründet und von der mystischen Gott-Gegenwart in Fleisch und Blut spricht, finden sich die Worte: „Alle Theologen und die den Dienst an dem hochheiligen göttlichen Wort versehen, müssen wir achten und ehren, weil sie uns den Geist und das Leben vermitteln." Damit bekennt er sich zum christlichen Gott-Glauben im Geist und in der Wahrheit, läßt neben der sakramentalen Gegenwärtigkeit des Menschgewordenen die kirchliche Auslegung des Gottoffenbarenden, neben dem geschehenden Wunder der Wandlung das deutende Wissen um die Erlösung bestehen; er erkennt die Arbeit an, die die Geister der Kirche zu leisten haben, um ihren heiligen Sinn in der Gestalt des Gedankens, in der Form der Lehrbarkeit für alle Christen herauszustellen. Die Formulierung des Glaubenssatzes, der die Gott-Weltbeziehung der Offenbarung und Erlösung christlich verfestigt und deren einmalige Vollkommenheit zur sicher beruhenden Idee

macht, ist, neben der Schaffung des irdisch-regelnden Rechtssatzes die zweite der Kirche wesentliche Sonderung ihres elementaren Bestandes. Diese Arbeit am Dogma, die fast gleichzeitig mit der Kodifizierung des römisch-formalen Kirchenrechts in Europa ihrer Vollendung zustrebt und das Schulwerk der Universität darstellt, wie jene den Ratschluß der Kurie, der Gedankenbau, der in summa begründend einen Schutzwall um die anerkannte Wahrheit der Gemeinschaft zieht, ist aber nicht Sache des Franziskus. Gewiß ehrt er in seiner Weise Wissen und Schrift: selbst Zettelchen, auf denen nur ein heiliges Wort oder gar ein göttlicher Name steht, sollen sorgfältig bewahrt werden; Brüder seines Ordens, die dem Gelehrtenstande entstammen, zeichnet er mit achtungsvoller Anrede aus. Er nimmt auch dieses Gebiet seiner Welt hin, aber als ein im Wirken Unbeteiligter; ihm frommt nicht Forschen und Begründen. Denn da die leibhafte Wahrheit für ihn da ist, bedarf er nicht mehr der Wege zu ihr, die erfragt werden oder durch Weiser bezeichnet sein müssen. Aus seiner unmittelbaren und endgültigen Gewißheit verzichtet Franziskus sogar auf das Lesen der Propheten: „Ich habe genug zu betrachten und zu bedenken, denn ich kenne Christus, den Armen und Gekreuzigten". Schlägt er in Versuchung selber das Evangelienbuch auf, so bestätigt es ihn: „Euch ist gegeben, das Geheimnis des Reichs Gottes zu wissen, denen aber draußen widerfährt es alles durch Gleichnisse." Das ist christliches „Vertrautsein im Hause Gottes", christlicher Verkehr von Mund zu Ohr; der Mann, der in die Seelen und nicht in Bücher schreibt, lehnt aus seiner Einfalt den Besitz von Büchern und Brevier ebenso unbedingt ab, wie aus seiner Armut den Erwerb eigener Wohnstatt. Franziskus, der evangelische Mensch, hat mit der Wissenschaft, wie sie die Kirche pflegt und pflegen muß, für seine Person und sein Tun im wörtlichsten Sinn nichts zu schaffen; was für dies Wissen zu geschehen hat, weil und so weit es für den reinen Glauben der Christenheit vonnöten ist, bleibt einer andersgearteten Persönlichkeit überlassen, die nicht demokratisch aus dem Volk zur Kirche, sondern aristokratisch aus der Kirche zum Volk tritt, die nicht die Seelen weihen und sammeln, sondern die Geister reinigen und leiten soll: dem dogmatischen Menschen. Der Mann dieser Aufgabe, dem Franziskus in Zeit und Raum und Lebensform begegnet, den er brüderlich umarmt und ihm auf seine Bitte zum Zeichen der Verbundenheit seinen Lendenstrick schenkt und mit dessen Werk er doch das eigene nicht vereinen darf, ist

Dominikus. Es kennzeichnet Art und Wirken des spanischen Theologen, daß seine erste Gründung eine Zufluchtsstätte für Mädchen ist, die in Gefahr sind, unter ketzerischen Einfluß zu fallen; ist Franziskus der Helfer, so Dominikus der Streiter: immer lebt in der liebenden Seele jenes die triumphierende, im eifernden Geiste dieses die kämpfende Kirche. Der paulinische Apostolat erscheint aufgeteilt, so daß seine theoretische Arbeit, sein Lehramt dem zufällt, den der Nachfolger Petri mit der unterweisenden und berichtigenden Predigt betraut hat. Der Wille des Dominikus geht auf die Schaffung einer die Unantastbarkeit des Glaubens hütenden Schar. Wenn der Grundsatz auch dieser Gemeinschaft die Armut ist, so bleibt sie hier doch eben nur Satzung und wird nicht entscheidendes Wesen; in dem neuen Mönchsgewand, das sich rascher als das franziskanische dem alten Zuschnitt angleicht, in dem Orden, der sich willig alterprobter Augustinerrregel bequemt, lebt die heilige Idee, wachsen die Lehrer und Wächter des Glaubens heran, die Diener der lateinischen Geistkirche, die sich im europäischen Denken einen neuen Ausdruck ihres Formwillens schafft und ein Imperium des Gedankens errichtet. Eine starke Waffe dieser Kirche sollen die Brüder des Dominikus werden; Franziskus geht mit einem Reisigbesen in den Kirchen umher und fegt den Staub vom Estrich: mit gewaltsameren Mitteln müssen die „Jagdhunde des Herrn" den Unrat der Ketzerei vertilgen, als echte Schüler dessen, der schon im Beginn seiner Laufbahn den Kampf gegen die Albigenser predigend und betend miterlebt hat. Das Werk des Dominikus breitet sich gleich dem des Franziskus rasch aus: auch die Prediger finden willige Hörer, aber ihre Volkstümlichkeit gründet sich in einer anderen Schicht des Zeitbewußtseins. Für dessen Religiosität ist es zwiefach bezeichnend, daß jeder Einzelne gern das bevorzugte Gebet des Dominikus spricht, den Rosenkranz, der ihn durch seine festgebundene Form doch nicht in die Willkür des Subjektiven abgleiten läßt, während die Menge im Prozessionsglanz des neuen Fronleichnamsfestes den Leib Christi, das Lieblingssakrament des Franziskus, und damit zugleich die Kirche selbst feiert. An dem Doppelwesen des christlich-offenbaren Wortes, der Hörbarkeit und der Sichtbarkeit, scheiden sich die Wege seiner beiden großen Diener; anders, als der strenge Hüter des Dogmas und der befehlende Denker wandelt der evangelisch Lebendige und Vorbildliche unter den Menschen und in der Welt seiner Tage. Das Wissen um den Glaubens-

gehalt der Kirche, das die Lehrpredigt rein herausstellt, ist dokumentarisch und nicht an ein persönliches Dasein verhaftet, nicht exemplarisch, wie das Tun evangelischen Lebens. Weniger stark zur Schau gestellt, mittelbar, im Sachlichen wirkend, erfüllt Dominikus seine Aufgabe; spät erst trifft ihn der Strahl der Heiligkeit. Völlig im Sichtbaren vollendet sich die Sendung des Franziskus, den bei Lebzeiten schon die Gloriole der Seligen umglänzt und unmittelbar von seiner Persönlichkeit geht das sanfte Wehen des Heils aus. Wenn die Kirche seinem verbrieften Willen, dem Testament, keine Verbindlichkeit als rechtliche Anordnung zuerkennt, so bedeutet dies hier wenig; denn heller und klarer als jedes Dokument steht die verklärte Gestalt als unverlöschliches Zeichen vor der Welt und in der Kirche. Aber ehe Franziskus zu solchem erhöhten Selbst kommt, kommt er zu allen; ehe er in einsamer Heiligkeit vor seinem Gott steht, wird er der Mensch aller Leute und der Bruder aller Geschöpfe: der Apostolat weitet sich über das paulinische Ausmaß und erfaßt in neuer Form und mit erneuter Sprache die harrenden Wesen der Welt.

* * *

Aus ghibellinischem Kreis stammt ein Brief, den man vielleicht zu Unrecht dem Staatsmann Petrus de Vinea, des großen Staufenkaisers großem Kanzler, zugeschrieben hat: „Die Minderbrüder und die Prediger haben sich gegen uns erhoben. Sie haben öffentlich unser Tun und Treiben verworfen; unsere Rechte haben sie zerbrochen und uns zunichte gemacht. Und da haben sie nun, um unsere Vormacht gänzlich zu brechen, und uns die Zuneigung der Völker zu entziehen, zwei neue Bruderschaften gegründet, die ganz allgemein Männer und Frauen umfassen. Alle laufen ihnen zu. Man findet kaum einen, der nicht bei ihnen eingetragen ist.“ In solchen Worten zürnt der Herrscherwille der Gewalt, ballt sich die Faust des obwaltenden Machthabers gegen einen Gemeinwillen der Bürger, deren Ruf nach gefriedetem Verband zu dem Mann des Friedens hindringt. Wieder ist das keine neue Erfindung, was aus dem „Orden der Enthaltsamen“ – qui dicitur continentium –, aus den „Brüdern und Schwestern von der Busse“ sich zum dritten Orden des Franziskus entwickelt; schon haben sich an vielen Orten und in mancherlei Weise die Menschen gleichen Tagewerks, gleicher Interessen in Handel und Wandel zusammengeschlossen: die religiöse Form dieser Verbindungen entspricht dem Geist der christlich-kirchlichen Zeit. Vor ihren Augen steht nun das vollkommen

apostolische Leben jenes einen Mannes als segnendes ideales Bild; seiner Fürsorge vertrauen sie sich mit allem Um und An ihres Daseins, ihrer Augenblicklichkeit, ihrer Relativität. Franziskus antwortet den drängenden Bitten, die zu ihm kommen: den Geist seiner Anwort kennzeichnet sein Brief „An alle Christen". Nicht weil er etwa durch Wundertaten die gern- und leichtgläubigen Gemüter anzieht, wird er der Führer auch derjenigen, die „in ihren eigenen Häusern leben": ganz unmagisch, im Einfach-Menschlichen, wirkt hier die Kraft seiner Sendung, seiner Sinn-Bildlichkeit; er ist den Suchenden aller Lebenskreise der eigene Mensch, ihren Nöten nah, ihrem Sein verbunden. Zum anderen Mal tönt in eine Stunde der Geschichte das Jesuswort „Mich jammert des Volks"; das Licht eines evangelischen Lebens leuchtet auch allen denen, die aus Weltlichkeit und Zeitlichkeit, aus Beruf und Besitz, aus der fortzeugenden Gemeinschaft der Generationen nicht gelöst werden können und dürfen. Von Franziskus selbst geht nicht die regelhafte Organisation des dritten Ordens aus, sondern, gleichsam als der automatische Anteil seines Apostolats, ein Geschehen, das in den bürgerlichen Alltag sich abschattet und in das Weitere der Menschenleben hineinpulsiert, eine Verwirklichung im konkreten Geschichtsablauf, die aus gegebener Lage und augenblicklicher Notwendigkeit ihre Form empfängt, um so lange zu bestehen, als der derzeitige Kulturstand ihrer bedarf. Der dritte Orden ist, weil lokalen und momentanen Verhältnissen gegeben, in viel stärkerem Ausmaß zeitverhaftet, wandelbar, konfliktunterworfen, wie der erste Orden der Brüder des Franziskus, und der zweite Orden der Schwestern Claras; er ist der in diese und nur diese Epoche eingetane, für alle Folgezeit einmal gewesene, nur aus späterer Aufzeichnung und nicht aus direktem Vermächtnis erschließbare Teil des franziskanischen Werks, dessen versuchte Erneuerung in anderer Zeitschicht christlicher Katholizität nur noch den Schatten des ursprünglichen Sinnes haben kann. Der temporäre Wert der Gründung besteht aber darin, daß in ihr eine Versittlichung der Zeit aus dem Geist der Askese wirksam wird: das asketische Leben des hier wirklich providentiellen Mannes und seiner Brüder ist Vorwurf weltlicher Heiligung, und was er allein vollkommen zu sein befähigt ist, wird ethisches Ideal gerade dieser Menschheit. Denn Askese ist der Name, den die Sittlichkeit der großen ökumenischen Epoche trägt; sie überleuchtet als christliche Ethik neben dem ritterlichen Wesen das Leben der jugendlichen Völker, Werte ein-

übend, schon in der Frühzeit: ihren tiefsten Instinkten entspricht dies jenseitige Heldentum wie jenes diesseitige. Mitteninne zwischen dem gegebenen unableitbaren, materialen Gesetz des Einen Volkes und der späteren erdachten, aus der Idee abgeleiteten, formalen Moral Europas steht die Asketik des Christentums, die nicht, wie die des fernen Ostens, nur und ausschließlich seelische Übung für den mystischen Vergottungswillen des Einzelnen ist und doch wiederum auch dies, als Erweis ihrer individualen Art, in sich birgt: genau so, wie die idealistische Haltung der späteren Zeit den Geist der Wissenschaft in sich trägt.

Es ist also das ganz nahe, ganz erkennbare Ereignis eines gewaltigen asketischen Lebens, das den Menschen nicht die nur vom Einzelnen und Abgesonderten zu erreichende Tiefe der Gottversunkenheit, sondern die Grundzüge sittlicher Gemeinschaft offenbart; ablesbar an diesem zeichengebenden Leben werden die Weisungen, denen die Angehörigen des dritten Ordens sich fügen. Gebet und Fasten sind ihnen anbefohlen, brüderliche Fürsorge an Kranken, würdige Bestattung der Toten ist ihnen heilige Verpflichtung; im Geist des Friedens sollen sie keine Waffen tragen, nur in bestimmten Ausnahmefällen dürfen sie Schwüre leisten, ihre Zehnten haben sie getreulich zu entrichten. Keiner der Menschen, die ihre Lebensbedürfnisse auf das Nötigste einschränken müssen und unter dem schmucklosen Gewand den Strick des Pönitenten tragen, empfindet die Enthaltsamkeit als widernatürlich; sie nehmen – der schlichte Mann Luchesio, wie die adlige Frau Jacoba de Settesoli – eine Lebensweise auf sich, die sie zwar nicht alle in den gemessenen Kreis der Auserwählten führt, wohl aber ihr geschöpfliches Dasein in der menschlichen Gesittung heiligend vollendet. Franziskus selbst aber vollendet, was in der Armut sich gründet und im Gehorsam sich bindet, im Gelübde der Keuschheit, dem ausnehmenden Höhepunkt der asketischen Sittlichkeit: die Gestalt des ans Ende gelangten Menschen, des Heiligen, der, die Kette der Zeugungen durchbrechend, rein und vollkommen über dem Weitertreiben der Geschlechter steht. Menschliches Gewerk nehmen die Heiligen der Christenheit mit in ihre Glorie, es fürbittend zu weihen: dieser nimmt die Menschen selbst mit sich, derengleichen er immer bleibt, die Kinder der Welt, denen er gerecht wird; die Geschöpfe Gottes führt der mit ihnen brüderlich Erschaffene und in Fleisch und Blut Geeinte vor den Schöpfer und allumfassend breitet sich seine Erlösung.

LEHRER ODER FÜHRER?[1])

ZWEI STIMMEN AUS DER JUGENDBEWEGUNG

1. Ein Brief an Eugen Rosenstock

Heidnisch nennen Sie den Lebensstil der Jugendbewegung. Das Wort schreckt und läßt deshalb überlegen. Wir sind gefallene Engel, ausgeschlossen aus der Kirche. Wen sie einmal entlassen, der kann nicht mehr zu ihr zurück. Denn er ist mündig geworden, in eine jämmerliche Einsamkeit verstoßen zu einem mönchischen Leben, das Buße für die empfangene Selbstherrlichkeit heißt. Man kann nicht mehr so glauben, wie man's einmal in der katholischen Kirche tat. Aber weil man in Dingen seiner Gläubigkeit zum größten Zweifler und anders zum schärfsten Prüfer geworden ist, zieht es einen immer wieder an den Ort alter Frömmigkeit. Man hockt in barocken Kirchen und starrt an den jubelnden Altären hinauf, oder man steht unter die Beter des Rosenkranzes, hört die Litanei und sonst auf den Klang in den Stimmen der Vorbeter oder man gräbt sich grausam unerbittlich in die Gesichter der Geistlichen, ob ein Frommer unter ihnen wäre. Aus den protestantischen Kirchen geht man während der Predigt hinaus, es schmerzen einen die Worte, die wie Glasstücke auf den Steinboden fallen und klirren.

Heiden sind wir keine, weil wir – und erst wir – die christliche Nächstenliebe wahrhaft leben. In der Mündigwerdung sieht man den Abstand zu Gott, und in der Gebärde zu den Brüdern büßt man diesen Abstand. Gab es früher eine Nächstenliebe, wo jeder zu einer Gemeinde von Gläubigen gehörte? Untereinander nehmen sie so weit aufeinander Rücksicht, als einer den anderen nicht in seinem Frommsein stören durfte. Aber da sie ihre Liebe in der Kirche verschwendeten, konnten sie sich untereinander nicht lieben. Männer besaßen Weiber. Unser Körper, meinen *wir*, ist das Pfand unserer Demut. Man macht sich bereit, ihn wegzugeben und küßt jemandem die Hände, wo einer am Boden liegt in seiner Hingabe. Wer sich hingibt, büßt. Wer nimmt, ist der herrlichste Sünder, denn er stiehlt sich Leben. Körperleben ist Lust der Hingabe und Schmerz von der Ahnung des Einanderfernseins in Einem.

Man schaut nicht mehr nach dem Himmel, sondern ineinander hinein. Gott ist nicht über uns, sondern zwischen uns, manchmal in uns. Man sucht auf der Straße, man geht als Lieben der mit dem Blick über Gesichter, man huscht dem Glanz, der über ein Gesicht gehen kann, nach. Augen sind da, ein sprechender Mund. Man spricht in einen Menschen hinein, verteidigt ihn gegen die Welt und greift ihn selbst um so mehr an: manchmal geschieht dann etwas wie eine Schöpfung. Gesichter bekommen Leben, selbst wird man zu einem Dienenden, der die Schläge dessen auszuhalten hat, der da leben soll. Die Göttlichkeit ist nicht in mir, sondern in dem anderen Menschen und der Glanz geht verloren wie es Nacht und Tag wird. Also muß man von einem zum andern gehen, selber büßen und prassen, selber flehen und selber segnen. Gewissen? Das ist die eigene Jämmerlichkeit und der Ekel, den man zu schlucken bekommt.

Bitte erlauben Sie nachträglich, daß ich Ihnen so weit entgegne und nur in, einem anderen vielleicht unverständlichen, Bildern reden kann.

[1]) Vgl. 1. Heft, S. 52ff., 2. Heft, S. 230ff. und 246.

2. Lehre und Führung

Es gilt: wer von außen die deutsche Jugendbewegung erkennen will, darf sich nur an das Bild der Jungengruppe halten (die nicht „natürlich", sondern wesentlich geistiger Art ist). Wer andere Erscheinungen ihres Lebens als wesentlich anspricht – etwa die nach Politik tastenden Irrwege heute an Staat und Kirche vorbei und dies, wie dort im Übergang der Gruppe zu ihrer zweiten Epoche – mit der Gestaltwerdung ihres Geistes im Wort – Führerkräfte schon entbunden, noch ungebunden geistlos in Erscheinung treten – der verschließt sich ihrem Sinn und damit ihrem verpflichtenden Anruf gerade an ihn. Wer die Bewegung heute ansprechen will, muß sich freilich an die zwischen Zwanzig und Dreißig wenden; aber doch nur – wenn er sie wirklich auf ihr Wesen anreden will – von dem gestalteten geistig aufgefaßten Bilde der „Gruppe" her, das ihrem Tasten den Sinn gibt.

★ ★ ★

Fünf Menschen, eingeschlossen im glühenden Panzerturm, eingebunden durch ihr Schicksal in die Pflicht, ihrem Vaterlande die Skagerackschlacht zu gewinnen, wissen im Angesicht des Todes nichts mehr von „Pflicht" und von „Vaterland". Im Wirbel, der alles bis dahin Feste als Flitter der Worte zum Wahnsinn schlägt, bleibt nichts als dies Eine, das Bild zweier Menschen, deren schlicht klare Freundschaft auch vor dem Tode die Ruhe der Seele bewahrt. Selbstverständlichstes, das bis zu dieser Entscheidung das Leben trug, bricht. Nur dies eine Bild bleibt Wirklichkeit, dies eine ungewisse: „Dies, was sein kann zwischen Mensch und Mensch." (Reinhard Goering, „Seeschlacht".)

Und es ist so: so losgelöst von ihrem Sinn sind im Weltkrieg alle Gestalten menschlicher Gemeinformen, daß ihre Götter den Menschen einsam lassen, grade wo *ihn* der Tod vor die Frage nach dem Sinn *seines* Lebens stellt. Worte sind Schlagworte geworden, Abstraktionen, verselbständlichte Götzen, denen Menschenleben geopfert werden. In ihrer Entbundenheit sind sie gespenstisch eigenwillige Mächte, nicht mehr nur heilige Namen, die einer Menschengruppe unsagbar Göttliches bezeichnen, dem verpflichtet sie lebt. – Wo der Gott eines Volkes in Götter zerspalten zu „Großzielen" werden kann, da ist die dem Wort sinngebende Verbindung, die „Stufenleiter des Göttlichen" zwischen einzelnen Menschenleben und der umfassenden Gestalt unwiederbringlich zerrissen. Der einmal aus dem ihn traumhaft haltenden natürlichen Verbande zu eigener Verantwortung entlassene Mensch kann nie mehr zurück. Dann gibt es kein Kleid mehr, das Mensch vor Menschen zu einem andern machen kann als zum gegenüberstehenden andern Menschen. Nur aus dieser ursprünglichsten Unmittelbarkeit, nur aus dem, was zwischen Mensch und Mensch wird, kann Sinngebung neuer Worte als Namen erstehen.

„Rein in die Mühle, wer Brot werden will . . . Ich sage nicht, daß der selig wird, aber man muß es tun . . ." Diese letzte Zuflucht des Glaubens, daß *doch* etwas gepflanzt sein muß, um zu wachsen „wenn's auch zerschmettert", diese letzte Kraft,

in der Sinnlosigkeit an den Sinn zu glauben – und wär's auch nur der, mit dem Opfer des eigenen Lebens die Sinnlosigkeit bis zum Ende zu leben, daß Raum frei wird für ein Neues. – Dies Motto, als letzte Burg des Glaubens vor sicherem Tode gesprochen, das sagte sich die junge Schar nach dem Kriege zum Beginn ihres Lebens: nie zu vergessen, wie vernichtend aller Sinnzusammenhang im Volke zerbrochen ist – und den Zwang des Schicksals nicht, einmal übernommene Pflicht zu erfüllen. Von allem Anfang war ihre „Pflicht" eine neue geworden. War sie den Fünfen im Panzerturm, in dieser eisernen Unentrinnbarkeit des Schicksals nicht mehr zu lösen von der einmal übernommenen Pflicht: zu schießen, so war sie ihr mit dem Bild dieser Unentrinnbarkeit vor Augen vom Beginn ihres wahren Lebens an vielmehr die, sich von solchen Pflichten freizuhalten, die in der Entscheidung sinnlos werden.

Und was den Fünfen vor ihrer Ergebung in die „Pflicht" – oder den Wahnsinn – in dem Bilde der Zwei als neue Sinngebung vorschwebte, das trug diese Schar als Recht zur Befreiung von den alten Pflichten in sich. Nirgends nach dem Kriege ist im Raum eines „Wir" in der Art eindringlich unmittelbar das „Du" mit vollem Einsatz des „Ich" gesprochen worden, wie da in der „Gruppe". Was tut es, wenn sie ihr „Es" noch gleichsam suchen muß, um sich an ihm zu befreien und es noch erst als „Abenteuer und Entdeckerjubel" kennt. Dahinter steht klar genug, daß alles, was sich da als Schicksal im Es dem Wir in den Weg stellt, immer nur kräfteweckend dem Einen, Einfachsten dient, dem, was zwischen Mensch und Mensch sein kann. Denn die „Gruppe" der Jungen ist die einzige Gestalt, die dieser Zeit des zersplitterten Geistes wenigstens in einem Lebensalter ein lebendiges Bild für die Stufenleiter des Göttlichen erhält: nach einem unerklärlich wirkenden Gesetz der Wahlverwandtschaft wächst sie zusammen und löst den einen Jungen mit einer bis zur Härte ernstgenommenen Eindeutigkeit von allen andern Bindungen zu dieser einen Verpflichtung ab. Nach stets sich veränderndem Gewicht findet die Gruppe im Bund und der Eine in der Gruppe den Platz, der ihm gebührt und den er ohne Pflichtüberspannung zur eignen Vervollkommnung erfüllt. Nach nie formuliertem Recht nimmt der Führer seinen Platz in der Gruppe und zwischen Gruppe und Ganzem ein. – Recht eigentlich „jus divinum" ist lebendig in diesem Bund und mit ihm als in vollkommnem Keime formgebende Kraft zu neuer Ordnung, die dem vollen Menschen aller Lebensalter und beider Geschlechter Erfüllung wird.

Aber da ist die Klippe, an der die Ordnung, die für Jungen vollkommen sein kann, noch immer zerschellte, bevor sie Form für das nächste Lebensalter mit seiner Aufgabe in Arbeit und Ehe werden konnte. Die Klippe in dem Wunderweg von der Stummheit zum Wort. Denn was in der Jungengruppe als eine Form des Geistes vor seiner Objektivierung im Wort lebendig war und ist, weil es dort auch so alle Seelenkräfte binden kann, das kann in der vollen Wirklichkeit des Lebens nicht in Stummheit erfüllt werden. Nur im eigenen Wort, der eignen namentragenden Sprache ist hier der Geist kräftig gegen den Ungeist, dem die Fünfe erlagen.

Eine neue Schar steht heute dort, wo 1914 ihre Führer der Übermacht des Schicksals erlagen, das keine Zeit zur Reife ließ. Um so härter steht sie heute nach diesem Bild jüngster Erfahrung, je stärker sie selbst in Gefahr steht, sich nicht den freien Raum zwischen den Mächten wahren zu können, gegen den Abfall in eignen Reihen zu alten Worten der Kirche, des Staatsglaubens oder der Parteien oder zu eigner vorzeitiger Zielsetzung, die ihr reines befreiendes Mensch-zum-Mensch-sein mit „neuer Sachlichkeit" aus dem „Es" heraus erdrückt und das Wachsen einer vollmenschlichen Wirklichkeit aus der Gruppe heraus verhindert.

Die Empörungskraft der Allerjüngsten gegen die noch eben Jüngsten – als ein Maß, wieviel Sachlichkeit aus dem Es die Gruppe zu ertragen die Kraft hat – erneuert wohl aus sich heraus immer von neuem das Bild der „Gruppe" – aber eben doch nur der Jungengruppe. So notwendig diese permanente Revolution als Erneuerungskraft aus dem Ursprünglichen heraus gegen vorzeitige Festlegung des Geistes im starren Wort oder engen Ziel der Tat ihre Aufgabe hat, im Großen ist sie doch Stillstand zum Tode, so lange sie nicht gleicherweise die Gestaltung der „Gruppe" in die vollere Wirklichkeit des nächsten Lebensalters hinein zur Aufgabe hat, wie die Reinhaltung des Bildes im Gestalteten der alten Stufe.

* * *

Die Bewegung hat den Richtspruch der Geschichte über die Mächte der Vorkriegszeit, die den Fünfen im Panzerturm vor dem Tode zu einem „Spielen mit Sand" zerfallen – und die sie doch verderben – so wie sie ihn vor dem Kriege unklar vorweggenommen hat, nach dem Kriege erfüllt. Sie hat nicht gegen die Mächte gekämpft etwa, sie hat die allerwirksamste Waffe eines jungen Geschlechts gebraucht, die es leben kann, sie hat an ihrer Existenz vorbeigelebt, als wäre nie Sohnesgeschlecht verpflichtet in das Kulturerbe der Väter getreten. Das war von vornherein ein anderes, als wenn sonst etwa Söhne gegen Väter rebellieren, indem sie Großvätertradition aufnehmen, gegen die ihre Väter ihrerseits rebelliert hatten. Es gibt keine Großväter – auch die Burschenschaft 1813 nicht – und die Jungen der Gruppe sind keine rebellierenden Söhne; wo die Bewegung so gedeutet wird, wird sie mißverstanden oder versteht sich selbst nicht. Die „Gruppe" tritt aus der Generationenfolge des Geistes überhaupt heraus, sie lebt ein unmittelbares Verhältnis zum Geiste. Den Zeitrechnungen der Kirchengläubigkeit, Nationsgläubigkeit, Staats- und Zukunftsstaats-Gläubigkeit setzt sie ihre eigene Zeit entgegen, die ihrem inneren Wesen nach zeitlos im höchsten Sinne ist. Sie lebt ihre eigene Zeit, die recht eigentlich ewige Zeit ist durch die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott im reinen Verhältnis des Einen zum Andern in der Gruppe und ist im wahren Sinne auf dem festen Grunde der Gruppe zeitlos ungeschichtlich nicht mehrzeitlich. Das ist ihr geschichtlicher Sinn.

Dieser Kern – an dem zu leben, haben freilich wenige die Kraft. Aber das ist auch gleichgültig – Drei leben ihn wie Tausend. Die andern leben ihn auch, näher oder ferner, klarer oder dumpfer in irgendeiner Gefolgschaft dem Führer oder der Idee. Worauf es ankommt, das ist das schlechte Gewissen der Abgefallenen, das

gilt es ernst zu nehmen, nicht ihre „Führermacht" oder die vorgeschobene Surrogatphilosophie, mit der sie sich selbst zu täuschen versuchen. Auf dieses schlechte Gewissen sind heut alle anzusprechen – denn die Gruppe *ist* Wirklichkeit – jeder in seiner Sprache. Und das ist es, was es zu lernen gilt, die Sprache der andern in der Philosophie, im Dogma, bis zum Aberglauben und Schlagwort oder wie sonst die „Träume vom Geist" heute gelebt werden; das Stichwort zu lernen, das zum Erwachen anredet. Das gilt: den Protestanten, den Philosophen, den Nationalen, den Katholiken oder den Schönheitsfrommen ernst zu nehmen im andern und in sich. – Denn das ist ja die Brücke in die Zeiten um die Gruppe. Die „freie Jugend", die „Gruppe" in ihrer Reinheit existiert ja nirgends konkret – trotz ihrer Wirklichkeit im Geiste. Jeder ihrer Träger ist mit Wesentlichstem seiner Person auch bei klarstem Glauben an die „Freiheit" irgendwo gebunden im Natürlichen und im Geistigen seiner Existenz. Nur sein tätiges Leben in der Gruppe nimmt gleichsam die zukünftige Freiheit in die Gegenwart hinein, indem da einer für den andern in ihm als das Du seines Ichs in überkreuzter Spannung den Freien verwirklicht. – Die Gruppe ist nicht vom Himmel gefallen, tausend Fäden des Erbes und der Liebe verbinden ihre Träger mit der Umwelt. Und so erscheint diese von der Zeitlosigkeit der Gruppe her gesehen als mehrzeitlich, zu der man in jedem Kreise ihrer herrlichen Buntheit eine andere Sprache anderen zeitlichen Ursprungs reden muß, um überhaupt reden zu können. Insofern ist, sobald das stumme Leben der Gruppe in einem Alter zum Wort wird, dieses als Lehre mehrzeitlich. Aber immer nur auf dem Grunde der in ihrer ewig erneuerten Ursprünglichkeit zeitlosen „Gruppe". Kein Einzelner kann mehrzeitlich leben und lehren, ohne Gefahr, in der schillernden Mannigfaltigkeit seines Wesens jede Glaubwürdigkeit zu verlieren. Mehrzeitliche Lehre ist nur aus der Gruppe heraus möglich, die dem Lehrenden erst dadurch, daß sie ihm Heimatrecht in einer Gemeinde gibt, Glaubwürdigkeit gegen das Außen verleiht. – Zu sicher ist bei allen Irrwegen der Geistreichen doch im Menschen das Wissen, daß ein wahres Verhältnis des Ich zum Göttlichen doch nur über das Du in einem Wir möglich ist.

Eine Frucht des Heraustretens als angesprochene Person aus der Kultur, die man mitträumen durfte, ist eine gewisse Art des bewußten Lebens, die unsrer Zeit – als Norm wenigstens – fremd war. Darum, weil diese helle Härte zwischen Menschen, mit der sie oft in Erscheinung tritt, Sentimentalität nicht vertragen kann, hat sie noch nichts mit Politik zu tun, sondern ist eben nichts andres als eine neue Art Klarheit zwischen Menschen, die da ist und in einer neuen Liebe gelebt sein will. Politik im alten Sinn gibt es für die lehrende Führung und führende Lehre aus der Gruppe heraus überhaupt nicht mehr. Es ist längst als unfein unmöglich geworden, auf die Dumpfheit der Andern ein Reich bauen zu wollen. Aber gerade je größer und klarer diese Führung in Erscheinung tritt, um so weniger verliert sie von ihrer hellen Härte, die ihrem Wesen nach Liebe ist, die den ganzen Menschen im andern umfaßt. Daß sie freilich ihren ursprünglichen Sinn als Führung zur Befreiung nie verliert, das verbürgt auch wieder nur die sich ewig in ihrer Ursprüng-

lichkeit erneuende Gruppe, die diesen Sinn ständig als lebendige Wirklichkeit verbildlicht, nie der Einzelne. Das Gesetz gilt völlig unabhängig von der Größe, Reinheit und Reife dieses einzelnen Führers als ein Gesetz des geistigen Werdens selbst.

Überzeugend ist nicht die mehrzeitliche Lehre an sich, sondern einzig und allein das vorgelebte Leben der Gruppe. Die Art, wie einer aus solcher Gruppe heraus zu einem draußen spricht, dem er aus irgendwelcher Liebe helfen will, – das ist doch wohl die „Lehre". Daß sich dann zur Vereinfachung aus vielen im wesentlichen gleichen Situationen ein gewisser geläufiger Gedankengang zu der Lehre objektivieren mag, kann man doch nur einseitig positiv werten. Zu leicht wird sie damit auch dem Unwürdigen zugänglich, als daß mit dieser Objektivierung die Lehre nicht auch schnell wieder geschichtlich, d. h. zu einer Gestalt in der Zeit werden müßte. Aber das ist wohl der Weg des Geistes in die Welt. Neuaufbrechende Ursprünglichkeit zwischen Menschen mag seiner Erstarrung sich dann wieder als Erneuerungskraft in Front stellen: viele Zeiten und Gestalten im Angesicht des Ewigen in herrlicher Mannigfaltigkeit.

Worte und Lehre sind nicht das einzige Mittel aus dem Innenraum der Gruppe zu einem Geliebten draußen. Hellharte Führung ist das andere mit diesem vereint. Die Zeiten der Reife sind lang und die Arten verschieden. Führung in einem andern Sinne als dem zur Befreiung gibt es nicht. Dafür ist der Name im ‚Wandervogel' geprägt und dafür gilt er weiter neben dem Namen für die mit dieser verbundenen zweiten Wirkungsweise aus der Gruppe heraus, dem neuen der Lehre. Ließe sich die Gruppe diesen Namen heute schon entgeistern zur Bezeichnung eines ihr wesensfremden Verhaltens des Menschen, aus seiner Ichverschlossenheit heraus zur Bestätigung seiner Existenz durch eine Gefolgschaft, so würde das bedeuten, daß sie sich ihre volle Wirklichkeit des Lebens zerspalten läßt, die den ganzen Menschen umfaßt und auf den ganzen Menschen geht.

MITTEILUNGEN

Den Beitrag von Leo Schestow hat Hans Ruoff (München-Nymphenburg) aus dem Russischen übertragen, von dem auch die Übertragung von Schestows Buch „Die Schlüsselgewalt (Potestas clavium)" herrührt (Verlag der Nietzsche-Gesellschaft, München); ein verwandter Aufsatz über Pascal ist in „Ariadne, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 1925" erschienen, zwei andere Schriften, „Tolstoj und Nietzsche" und „Dostojewskij und Nietzsche", bei Marcan in Köln.

FLORENS CHRISTIAN RANG

INTUITION

Aus nachgelassenen autobiographischen Aufzeichnungen

Jenes, was man Intuition nennt, habe ich zweimal in überwältigender Stärke gehabt.

Das zweite Mal, als ich seelisch erschüttert der Entscheidung nahte, den Pfarrerrock abzureißen. Ich hatte mir an einem Fingernagel ein Panaritium zugezogen; ein mir empfohlener Chirurg in Posen hatte geglaubt, den Eiterherd unter Erhaltung des Nagels ausschneiden zu können, war aber nicht tief genug gedrungen. Ich faßte Vertrauen zu dem jungen Landarzt meines Orts; er erbot sich, mir schmerzlos den Nagel auszuziehn, und zwar vor meinen sehenden Augen; so wolle er den Finger mit Äther betäuben und ohne Schaden die Gefrierung sich auflösen lassen. So tat er denn auch, und was im furchtbaren Folterprozeß eine der qualzerreißendsten Martern gewesen, das Ausreißen der Nägel, sah ich, an einem wenigstens, mit dem Interesse eines unbeteiligten Zuschauers an. Nur die Kälte und der große Ruck machten sich fühlbar. Die Wunde ausgewaschen und verbunden, lud der treffliche Arzt zur Beruhigung meiner immerhin doch gereizten Nerven mich zu einer Tasse Kaffee ein und nachher zur Besichtigung einiger seiner mikroskopischen Präparate. Ich hatte solche noch nie gesehn; so einseitig war meine Ausbildung gewesen und ist es noch heut in Deutschland die für viele Studiosen der sogenannten geistwissenschaftlichen Berufe: Juristen, Theologen, Philologen werden nur an Abstraktis gebildet; für Körperliches dünkt sich ihre Faulheit zu gut. Schließlich zeigte der Arzt mir im Mikroskop ein Stück Zotte von einem Hundemagen. In dem Augenblick, wo ich dies schwellende Gebild, das in keiner mathematischen Form eine Mutter besaß, vor Augen sah, erfuhr ich die Idee der endlichen Gestalt und war ich den Zwang der Unendlichkeit los, den Zwang der Begrifflichkeit, Kausalität, Finalität, – unter Beibehalt ihrer als ökonomischer Denkmittel –. „Erfuhr ich", sagte ich; ich könnte ebensowohl sagen: „durchfuhr mich" die Idee der endlichen Gestalt, oder „ich durchfuhr sie". Das Geheimnis der Form als des Gegensatzes von Konsequenz, die Körperlichkeit der Welt und ihrer Gebilde, die Gebildetheit auch der geistigen, der Ideen, die notwendige Endlichkeit des Raums insbesondere, im Gegensatz des kantischen

leeren unendlichen Raums; zur konstruierbaren Linie und ihrem Körperkristall gewann ich auf einmal die Anschauung des Lebens, des organischen, das den Kristall und sein mathematisches Gesetz hinter sich läßt. Und das ganze Reich der christlichen Metaphysik, von Paulus bis Kant, entschwand mit einem Schlage und die untheoretische Physik trat als θεωρημα, als Denkanschauung, dafür ein. Die ganze Apodiktik des Sein-Sollenden schwand vor dem sich offenbarenden Seienden; die Sinnlichkeit erblühte zu ihrer höheren Stufe und warf alle Unsinnlichkeit in den Kehricht unter sich. Der ganze Protestantismus, seine Unsichtlichkeit, Gewissensabsolutierung, Transzendentalität des Glaubens oder Erkennens, sein Gottes- und sein Christus-Begriff – die ganze „Lehre" sank in den Abgrund. Und ebenso alles innere „Erleben", seine ganz letzt-moderne Ausflucht. Das Leben, was ich sah, war nicht mein Erleben, sondern ich war sein, dieses Lebens, Stück. Das Äußere, dem kein Inneres entspricht, weil es selb alles ist und wir nennen es nur Äußeres, weil bisher die Religiösen vom Innern geredet, – die Oberfläche, der keine Tiefe entspricht, im selben Sinne des Wort-brauchen-Müssens: sie stiegen als Sterne meines Bewußtseins auf, sie wurden mein Bewußtsein selber. Nicht als ob ich bei der Schau der Hundemagenzotte irgendeine dieser Einsichten deutlich gehabt hätte, begrifflich gefaßt oder auch nur als einzelne geahnt; nicht als ob überhaupt dieses Ereignis damals irgendwie mich gedanklich in Tätigkeit gesetzt hätte, geschweige daß ich Worte für seine Bedeutung gefunden. Aber wie wenn ein Einäugiger und des Tastsinns Beraubter nur flächenhafte Bilder aufgenommen hätte und nun würde ihm durch einen einzigen kurzen Einschnitt das zweite Auge und der Tastsinn gebrauchsfähig geschenkt (nehmen wir an, dies wäre möglich, und setzen wir das Moment der Gewöhnung beiseit), wie dieser in diesem Augenblick die dritte Dimension, die Körpertiefe, gewahrte, ohne noch zu wissen, daß damit er in eine neue Welt eingetreten, oder gar die Wege dieser Welt schon zu kennen, so hatte ich eine neue, eine andre Welt-Dimension in diesem Augenblick des Sehens der Hundemagenzotte erschaut. Wenige Wochen später legte ich mein Pfarramt nieder – und das, was ich bisher für Gott und Christus erkannt.

Das andere Ereignis spielte einige Jahre früher. In meinem früheren Pfarrort. Ich ging von meiner Wohnung auf einem Gartenweg hinter dem Kirchenchor zur gegenüberliegenden Schule, als mein Blick auf eine

Ameise fiel. In diesem Augenblick sah ich – ohne wie gesagt von den modernen Naturwissenschaften mehr als Schlagworte zu wissen – die Bewegung als solche, ohne Bewegendes noch Bewegtes, – die Idee der Substanz als Energie, den actus purus, als den die scholastische Philosophie Gott gedeutet. Ich sah durchaus auch das scheinbar Feste, Bewegte und Bewegende an der Ameise, ihren hartschaligen Kopf, ihren Rumpf, ihre Beine. Aber ich sah durch dies Gerüst von Kausalität, von Träger und Getragenem, die Einheit des Eigentlichen. Nicht daß ich mir verstandesmäßig bewußt gemacht hätte, daß auch die scheinbar festen Bewegungsträger oder -Traglasten: Kopf, Beine, Rumpf, in sich ja lauter Bewegung seien, der Zellen untereinander, der Molekeln jedes Zellbaus, der Atome jeder Molekel, der Elektronen usw. wieder in den Atomen usw. Ich meinte auch dieses gar nicht mit dem, was ich sah; meinte nicht die verschiedenen Bewegungen des Ameisenleibs; sondern nur diese einheitliche des Laufens; sie sah ich absolut und das ganze Wesen des Tieres, nichts als diese, eine widerlogische Funktion. Ich war erlöst vom Zwang des Begriffs der Substanz und doch überhoben eines bloßen Relativismus. Ich sah die Absolutheit in Relation zu sich selb.

Beide Erscheinungen regten mich nicht im leisesten auf. Ich nahm sie hin, wie irgendeine Bereicherung meines Wissens. Sie machten keinen Knacks. Obwohl ich ihnen abfühlte – dies war unmittelbar mit ihnen gegeben –, daß sie Schauungen besonderer, wesentlicher Art, und Momente der Gunst, mit denen ein Bedeutendes mir geschah.

RUDOLF EHRENBERG

GOTTESREICH UND ORGANISCHES LEBEN

1.

Das Geheimnis – oder, wie man heute wohl sagt, das Irrationale – ist in der Predigt wie in der Religionstheorie der meistgebrauchte Begriff, um den Ort der im Glauben erfaßten Wirklichkeit zu bezeichnen.

Keineswegs soll dabei aber mit dem Wort Geheimnis der Existenzcharakter des Bezeichneten in Zweifel gezogen werden. „Geheimnis" – das besagt nicht: ich weiß nicht, ob da etwas ist oder ob nichts ist. Im Gegenteil, „Geheimnis" meint: ich bin einer bestimmten Wirklichkeit voll gewiß, aber ich bin mir keines Weges zu dieser Gewißheit bewußt, sie ist mir wie ein Teil meiner Selbstgewißheit, sie ist mir *offenbar*.

Für den Gläubigen ist die Nennung seiner Glaubenswirklichkeit als das Geheimnis zugleich Andeutung der Lebensbeziehung des Glaubenden zu dem Geglaubten. Sie gibt ihm die Stellung des Ehrfürchtig-verehrenden und doch auch des Unbedingt-beteiligten. Das Glauben*müssen* wie das Glauben*dürfen* klingt an.

Nicht die geminderte Erkennbarkeit eines Gegenstandes macht also das Wesen des Geheimnisses aus, sondern gerade das Fehlen des Verhältnisses von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt, das Versagen dieser Kategorie gegenüber dem Tatbestande des Innewerdens einer allernächsten und doch zugleich allerfernsten Wirklichkeit, gegenüber dem Tatbestande eines Mitgelebtwerdens unbegreiflicher Art mit einem fremden und doch nicht nur fremden Leben.

Der Geheimnischarakter eignet aber nicht nur demjenigen Bereich des menschlichen Lebens, den der religiöse Glaube erfüllt. Jede Lebensbeziehung, d. h. alles, was uns der Teilhaftigkeit, der Vollendungsbedürftigkeit und Vollendungsmöglichkeit unseres Lebens und des Lebens überhaupt inne werden läßt, erscheint uns als Geheimnis. Und auch hier ist es nicht eine Undeutlichkeit, eine irgendwie gedämpfte Wirklichkeit, die uns das Erlebnis geheimnisvoll macht, sondern gerade seine unmittelbare Selbstoffenbarung, seine Wesenhaftigkeit, die uns unserer Wesensteilhaftigkeit gewiß macht. „Geheimnisvoll offenbar." – Die Schau des kreatürlichen Geheimnisses als Wegbereitung zur Schau des göttlichen, sie ist wohl in allen Religionen eines der Hauptelemente der Gestalten-

bildung geworden. Sie ist auch über alle praktischen oder abstrakt theoretischen Motive hinaus der Grund, der die Lebensforschung zu der wichtigsten Angelegenheit des menschlichen Erkennens macht. Nicht etwa, um dem Geheimnis den Charakter als solches zu nehmen, es gibt kein Entschleiern sondern nur ein tieferes Verstehen des Geheimnisses. Auch die Naturwissenschaft vom Leben, die Biologie, kann nichts anderes; aber das vermag sie, uns durch die größere Fülle der Anschauung des Lebendigen auch die vom Glauben erfaßte Wirklichkeit in Gestaltung zu gliedern. Im allgemeinen herrscht wohl auf der Seite der Theologie auch heute noch die Sorge vor gegenüber der Naturwissenschaft, man fürchtet sich, wenn auch nicht mehr so sehr vor der materialistischen Leugnung der geglaubten Wahrheit, so vor der Naturalisierung oder Psychologisierung des Religiösen. Man besorgt nicht ganz ohne Grund, daß aus der biologischen Analogisierung die Offenbarungswahrheiten als Symbole von Naturgesetzlichkeiten hervorgehen könnten. Und darum erntet die Lebensforschung dann den größten Dank, wenn sie den Geheimnischarakter auch des geschöpflichen Lebens bekennt. Dabei verschlägt es nicht viel, ob sie vor den Schranken einer Erkenntniskritik resigniert oder ob sie mit Hilfe von Begriffen metaphysischer Abkunft das Nichterkennen zur Eigenschaft ihres Gegenstandes macht, in jedem Falle hat sie damit der biologischen Analogie ihre Bedenklichkeit, aber – auch ihre Fruchtbarkeit genommen.

Ich bin kein Fachmann der vergleichenden Religionswissenschaft, aber ich glaube: wenn wir Mohammedaner wären, so wäre diese Analogie der Unerforschlichkeit in der Tat die einzige, die uns erlaubt sein würde. Dann bestände wohl unsere ganze Gottebenbildlichkeit in der tautologischen Form der Sätze „Gott ist Gott" und „Mensch ist Mensch". Es ist bezeichnend, daß der Koran auch die bildliche Darstellung unheiliger Dinge verbietet.

Aber wenn wir nichts anderes besäßen als die Lehre vom Reiche Gottes und das Gleichnis vom Senfkorn, so wäre das schon Auftrag genug, um aus dem geschöpflichen Leben heraus der geoffenbarten Wahrheit denkend nachzugehen, zu versuchen, das Gleichnis nach beiden Seiten fruchtbar zu machen.

Es wird aber gut sein, wenn wir uns zuerst ganz deutlich machen, was dieser Auftrag nicht bedeuten kann, wovor er vielmehr durch seine be-

sondere Fassung ausdrücklich bewahren soll. Das wäre der Versuch einer natürlichen Gotteserkenntnis, einer Metaphysik des Schöpfers aus der Physis des Geschöpfes. Auf der anderen Seite des Gleichnisses darf nur das Reich Gottes, *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, stehen, nicht etwa Gott. Das Gleichnis kann nur dann wahrhaftes Gleichnis sein, wenn es nicht mehr ausspricht, als was *wir* leben oder mitleben, wenn wir nicht den Inhalt der Offenbarung aus unserem Erfahrungsbereich ableiten wollen, sondern umgekehrt die Offenbarung uns das geschöpfliche Leben als Gleichnis erfahrbar macht. Dann aber muß es auch wahrhaftes und notwendiges Gleichnis sein, das heißt: es muß ein Lebensbereich geben, wo die Gleichnisbeziehung das Moment der Verwirklichung selbst ist, wo Offenbarung des Schöpfers und Selbstdarstellung des Geschöpfes einige Wirklichkeit ist, das ist das Reich Gottes.

Über das Reich Gottes, dessen Kommen die lebendige Hoffnung des Offenbarungsglaubens ist, können wir aus der Erkenntnis des geschöpflichen, des organischen Lebens heraus Aussagen machen, sein Geheimnis kann uns im Bilde des natürlichen Lebens tiefer offenbar werden, seine Fragen und Entscheidungsforderungen begegnen uns in den Problemen der Lebensforschung in anderer Gestalt wieder.

Ja, ich glaube, wir dürfen noch weiter gehen. Wir dürfen sagen, daß die Möglichkeit der Offenbarung ein konstituierendes Moment der Wirklichkeit unseres Lebens ist. Es muß in der Erschaffung des Menschen mitgeschaffen sein, daß er im Reich Gottes leben, daß er Offenbarungsträger und Glaubenstäter sein soll. Es müßte mehr als Blindheit gegenüber der eigenen Bestimmung, es müßte die Unmöglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen bedeuten, die Unmöglichkeit also, zugleich Wirklichkeit und Bewußtsein des Lebens zu sein, wenn die Offenbarung im Kommen des Gottesreiches nicht „in die Wirklichkeiten gebrochen" wäre. Die Tatsache „Mensch" bedeutet uns, daß das Geheimnis offenbar geworden ist, im natürlichen wie im übernatürlichen Leben, und nur *weil* im einen wie im andern.

Man könnte diese Gedanken gewiß auch in anderer Form aussprechen, in der philosophischen Einkleidung, sie etwa unter dem Problem der religiösen Erkenntnis entwickeln. Aber wir wollen hier von den Inhalten der Lebensforschung handeln, nicht von der Form ihrer Erkenntnis, darum wollen wir auch von Anfang an den Offenbarungs*inhalt*, den

Glaubens*gegenstand* ins Auge fassen. Wenn wir vermeinen würden, in der Gottheit selbst unmittelbar etwas erkennen zu können, so würde Offenbarung inhaltsleer, Glaube gegenstandslos. Die Polarität von Schöpfer und Geschöpf wäre umgekehrt, unser Gott wäre nur der Feuerbachsche Gott der menschlichen Storchschnabelprojektion, es wäre kaum der Mühe wert, die Biologie zu beanspruchen, um den menschlichen Riesenschatten an den Himmel zu werfen. Dieser Gott würde der Tatsache des menschlichen, vereinzelten Lebens gegenüber nichts weiter leisten können als in *einem* Individuum vollendet zu zeigen, wozu die unzähligen sterblichen Individuen nur mannigfache Ansätze darstellen; die Schöpfung wäre ein Umschlag des Goldes zu Scheidemünzen, die Erkenntnis dieses Gottes hätte aus der Lebenswirklichkeit nichts zu gewinnen, hier ist ja von Gleichnis keine Rede, sondern von direkter Größenabstufung. Aber es hat vielfach auch ein anderes, von der organischen Lebensschau ausgehendes Denken über die Gottheit gegeben, welches nicht den über die Vielen erhöhten Einen in Übersteigerungen erschloß, sondern das Fragmentarische der individuellen Existenzen in der überindividuellen Einheit zur Ganzheit gelangen ließ und diese Einheit Gott nannte oder vorsichtiger auch „Weltseele", Naturganzes, Überorganismus. Ich glaube nicht, daß auch vom Offenbarungsglauben aus dieses Denken einfach als fehlsam oder vermessen abzutun ist, sofern es nur nicht aus der erkannten Teilhaftigkeit, den Schicksalszügen des Teiles – in dem Geschehen zur Ganzheit hin – Schlüsse auf ein bedingtes, selbst schicksaltragendes Sein des höchsten Wesens zieht. Tut es das freilich, so kommt es zu Vorstellungen wie der eines werdenden oder auch eines leidenden Gottes, eines Gottes, der des Menschen zu seiner Vollendung bedarf, eines zu erlösenden Erlösers.

Wir werden diesen Irrweg vermeiden, wenn wir mit dem Gleichnisvollzug innerhalb des Vergänglichen bleiben, wenn auch die andre Seite des Gleichnisses dem Ewigen nur zugewendet, aber nicht das Ewige selbst ist; mit andern Worten: wenn allein die Offenbarung als in die Zeit hineingeschehenes Ereignis das Vergängliche zum Gleichnis macht, wenn also kündbare und lebbare *Inhalte* der Offenbarung – Verheißungen Gottes, Taten Gottes, Gebote Gottes – das natürliche Leben durch Teilhaftigkeit am übernatürlichen in sich vollenden, seine Wirklichkeit selbst als Gleichnisvollzug offenbar machen, geheimnisvoll offenbar.

Über unserem Unternehmen steht also das Wort vom Himmelreich, das gleich ist einem Senfkorn, oder – in der Übersetzung in die profane, aber nicht ungläubige Sprache des lebensnächsten Dichters: Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen? Was wir zu leisten haben, ist Gedankenarbeit, ist weder Wortverkündung, noch Lebensvollzug; die Offenbarungsinhalte und die Forschungsergebnisse sind das Material, an dem unser Denken sich problematisch zu erweisen hat, damit unser Bewußtsein die Glaubensentscheidung an der Lebenserkenntnis und die Lebenserkenntnis zur Glaubensentscheidung bewährt finde.

Was ist denn die Problematik des Gottesreiches? –

Daß man viel reden hört von der Arbeit am Gottesreich und nicht weniger von dem Warten auf das Kommen des Reiches. Daß im Evangelium von der Arbeit im Weinberg die Rede ist, aber auch das Wort steht, daß niemand anders denn als ein Kindlein in das Himmelreich eingehe. Daß Gebote verkündet worden als Wille Gottes, und doch die Befolgung dieser Gebote noch nicht die Wirklichkeit des Gottesreiches ist. Daß Zeichen an Himmel und Erde verheißen sind für die anbrechende Zeit, und doch auch gesagt ist: das Himmelreich ist inwendig in euch. Daß Gottes Wille die Errichtung seiner Herrschaft auf Erden ist, und daß doch jeder Mensch das Kommen des Reichs verzögern kann. Daß die Einen die Wirklichkeit des Reichs durch die Jahrhunderte in wachsender Erfüllung sehen, daß den Andern nur die Leere der Augen und das Brennen der Herzen lebendiger Glaube an die Verheißung ist.

Hat all diesen Entweder-Oder gegenüber allemal nur die eine Seite recht? Oder wenn beide gleich recht haben und es meiner Entscheidung überlassen bleibt, auf welche Seite ich treten will, wo ist das Forum, vor dem diese Entscheidung verantwortlich wird, oder wer hat sie mir zum Schicksal gemacht?

Was befähigt den Glauben, dieser Situation gegenüber nicht die Pilatusfrage zu stellen: „Was ist Wahrheit?“ Welcher Mensch dürfte von sich sagen, er habe sie nie gestellt? –

Was ist die Problematik des *organischen Lebens*?

Der Versuch, die Antwort hierauf so deutlich zu machen, daß sie das „Und“ zwischen „Gottesreich“ und „organisches Leben“ rechtfertigt, wird die Aufgabe dieser Ausführungen sein.

„*Organisches* Leben" besagt, daß lebende Teile zu einem lebenden Ganzen zusammenwirken. Wenn diese Definition gilt, ist dann nicht der Zusatz „organisch" zu „Leben" überflüssig, gibt es Leben, das nicht organisch wäre? Es ist mehr eine Konvention in der Biologie, wenn sie diese Frage bejaht, wenn sie „organisch" nur solches Leben nennt, von dessen Träger einzelne Teile prinzipiell und zum Teil auch faktisch aus dem Ganzen herauszulösen, zu isolieren sind, ohne daß sie aufhörten, lebendig zu sein. Es ist möglich, aus dem Organismus eines Tieres, niederen oder höheren Tieres, ganze Organe, wie Muskeln, Leber, Herz herauszunehmen und längere Zeit zweifellos lebendig zu erhalten. Die Muskeln zucken auf Reize, das Herz schlägt automatisch fort, die Leber vollzieht die gleichen chemischen Umsetzungen wie im Körper, und alle Zellen dieser Organe atmen noch, sie verbrauchen Sauerstoff und liefern Kohlensäure, sie setzen also die Energiebereitstellung fort, von der auch im Körperganzen die Lebensleistungen getragen werden. –

Der Forschungsgang in der Biologie, der lange Zeit vorwiegend auf die Erkennung und Beschreibung der lebendigen Formbildungen ging, hat es mit sich gebracht, daß man zu der Festlegung der lebenden Einheit, also des letzten nicht weiter unterteilbaren Lebensganzen, von der Betrachtung der baulichen Zusammensetzung des Organismus und seiner Gewebe aus gelangt ist. Bekanntlich ist es die lebende Zelle, die als letzte Einheit, gewissermaßen als das Atom, das Unteilbare des Lebens gegolten hat. Die Zelle, dieses Gebilde von mannigfaltigster Form und Größe, ist einheitlich definiert durch ihren Besitz von zwei stofflich und räumlich gesonderten Bestandteilen, einem massenmäßig meist überwiegenden Zelleib und dem Zellkern. Ist das Leben der einzelnen Zelle außerhalb eines Verbandes nicht mehr als *organisches* Leben zu bezeichnen? Der gewöhnliche Sprachgebrauch in der Wissenschaft versteht in der Tat unter ausdrücklich betont „organischem" Leben das des Organismus, also der Zellen im Verbande, und stellt ihm das Leben der Einzelzelle gegenüber. Aber damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch innerhalb der Zelle Lebensvorgänge von Teilbereichen zum Lebensganzen der Zelle zusammenwirkten. Das Leben der einzelnen Zelle ist keineswegs ein einheitlicher, von allen Stoffteilen gleichartig getragener Vorgang, etwa wie das Abbrennen eines Spiritusquantums im Brenner oder das Fließen des elektrischen Stromes durch einen Draht. Abgesehen davon, daß es ein-

zellige Gebilde gibt, deren Leib deutlich sichtbare organartige Bildungen in sich aufweist, auch die einfachste Zelle läßt ein Zusammenwirken verschiedener Teilvorgänge zum Ganzen erkennen. So hat der Kern deutlich andere Aufgaben und Fähigkeiten, als der Zelleib, und innerhalb des Kernes wie innerhalb des Leibes ist die funktionelle Unterteilung fortzuführen. Selbst bei den allereinfachsten Gebilden, bei denen für das Auge keinerlei Formunterteilung mehr erkennbar ist, nicht einmal die in Kern und Leib, bei den Bakterien, ist aus den Lebenswirkungen, z. B. aus den Krankheitserscheinungen, die sie hervorrufen, zu schließen, daß auch in diesem winzigen Lebensraum noch mannigfache Teilprozesse das Lebensganze tragen, daß also unserer ersten Definition nach „organisches" Leben vorliegt. Und da wird es gut sein, gleich eine wichtige Feststellung über alles solcherart organische Leben zu machen: überall, wo Teillebensvorgänge zu einem Lebensganzen zusammengehen, überall da wirkt auch das Ganze bestimmend mit gegenüber der jeweiligen Aktualität all der verschiedenen Teilvorgänge. Dieser oder jener Vorgang kann erst dann aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit umschlagen, wenn das Ganze eine bestimmte, aktualisierende Situation darstellt. Jeder zu einem Zeitpunkt aktualisierte Teilvorgang aber verändert unabweislich die Situation, die sich als das Ganze repräsentiert, mag nun diese Veränderung sogleich oder erst nach beliebig langer Zeit in ihren Wirkungen offenbar werden.

Das markanteste Beispiel hierfür liefert uns das reifende tierische Ei. Die weibliche Keimzelle, wie sie im Eierstock aus dem Keimgewebe hervorgegangen ist, hat noch nicht die Fähigkeit, in den Entwicklungsprozeß zum Organismus einzutreten, selbst wenn das von außen benötigte auslösende Moment, der befruchtende Same, eingetreten ist. Das Ei muß erst noch reifen, in seinem Innern müssen komplizierte, Form und Stoff umwälzende Prozesse ablaufen, bis es bereit ist zur Empfängnis. Dann aber, wenn es empfängnisbereit ist, ist es auch empfängnisbedürftig, es *muß* befruchtet werden und damit sich entwickeln können, wenn es nicht alsbald zugrunde gehen soll. Der Reifungsprozeß hat das Ei – vom Standpunkt seiner lebendigen Autonomie aus betrachtet – unvollkommener gemacht; die Situation in seinem Innern ist, etwas vulgär ausgedrückt, so verfahren, daß nur von außen und nur aus ganz bestimmter Richtung die Rettung kommen kann.

Wenn es gestattet ist, diese Beschreibung eines Naturvorganges sprachlich zu übersetzen, so wird, wie ich glaube, die Einheitlichkeit des Lebenswirklichen deutlich. Das Ei ist gewissermaßen aus seinem eigenen, selbstgewirkten Schicksal heraus erlösungsbedürftig geworden, und die Erlösung kommt ihm daraus, daß es mitgelebt wird in einem größeren, umfassenderen Lebensganzen, das seinerseits durch einen Teilvorgang – die Befruchtung – eine Ganzheitssituation schafft, die für jenen fernen Unterteil, das Ei, die Fortlebensmöglichkeit, den Entwicklungseintritt aktualisiert. – Das Entscheidende in der aktualisierenden Situation aber ist das zeitliche Moment. Das Ei kann nicht warten, und es hat keinerlei Macht, das rettende Ereignis selbst herbeizuführen. Ob es das befruchtungswürdigste Ei unter Milliarden und aber Milliarden ist, ob mit ihm, seiner besonderen Anlage nach, das Reich der Natur um neue, höhere Formen in der Fortentwicklung bereichert werden würde, das ist ganz gleich. Daß ihm das entscheidende Ereignis geschieht und daß es zu seiner erfüllten Zeit eintritt, das ist das Eine, was nottut

Es liegt nahe, hier an das Wort von den vielen Berufenen, aber wenigen Auserwählten zu denken; aber auch hier wiederum sei der Beschränkung im Gleichnisdeuten gedacht. Das natürliche Leben läßt tatsächlich eine ungeheure Fülle von selbstgeschaffenen Möglichkeiten ungenützt, um einen kleinen Bruchteil zu realisieren, aber es wählt eben nicht aus. Auswahl ist die Leistung eines Bewußtseins. Erst auf der Stufe des Lebens, wo das Teillebende das Bewußtsein seiner Teilhaftigkeit hat, wo also das Ganze sich ihm offenbart, erst dort wendet sich auch ein Bewußtsein vom Ganzen her auf die Teile und wählt aus. Aber an diesem auswählenden Bewußtsein hat das Teilbewußtsein keinen wesensgemäßen Anteil mehr, es *kann* ihn haben, aber nur wie gleichnisweise das Ei im Sichentwickeln die erfolgte Befruchtung offenbart; nur in der tatsächlichen Wiedergeburt erlebt sich der Auserwählte als auserwählt. Das geht auch schon aus unserem Gleichnis hervor, daß jedes Offenbarungserlebnis im Teil ein Passivitätserlebnis sein muß, und daß die Möglichkeit dieses Erlebnisses, ins Denken gehoben, zu der Frage werden muß: wie bekomme ich einen gnädigen Gott? –

Der wissenschaftliche Sprachgebrauch stellt, wie wir sahen, das Leben im Zellverbande, im Organismus als „organisch" dem Leben der Einzelzelle gegenüber. Wir hatten aber auch festgestellt, daß das Leben der

Zelle ebenfalls ein aus vielerlei Teilgeschehen zusammengewirktes Ganze darstellt. Ist es nun wirklich nicht möglich, zu einer wahren lebenden Einheit zu gelangen, in der Zelle schließlich auf das unterste lebende Etwas zu stoßen, in dem sich also keine Lebenslinien mehr vereinigen, sondern von dem aus nur der Pfeil auf die höhere Ganzheit weist? Die mechanistische Biologie hat ein solches räumlich-stofflich definiertes Lebenseines postuliert, zeitweilig auch in bestimmten, mikroskopisch sichtbaren Gebilden aufzuweisen geglaubt; man hat von einem lebenden Molekül gesprochen, das zwar nicht unveränderlich, aber doch um eine Gleichgewichtslage hin und her pendelnd den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht abgeben sollte. Und neuerdings haben bewußt vitalistisch eingestellte Denker diesem, bei ihnen stofflich beliebig mannigfaltigen Teilchen, ein geistiges Häkchen angehängt, um es lebendig zu machen. – Die Hypothese des lebenden Moleküls im mechanistischen Sinne hat sich weder stützen lassen aus der Analyse der Lebensvorgänge, noch hat sie sich für die Forschung irgendwie fruchtbar erwiesen. Das geistbehaftete Stoffteilchen ist der naturwissenschaftlichen Diskussion entrückt; wem Geist als Akzidenz der Materie, aufgeteilt auf ihre letzten Einheiten, etwas sagt, der mag sich damit beruhigen. Mir scheint diese wie jede atomisierte Teleologie, jeder Vitalismus, der den einzelnen Lebewesen – oder gar ihren Stoffbestandteilen – Entelechieen, geistige Sonderwesenheiten oder sonstwie beschriebene übermaterielle, aber individuell zugeordnete Lebenswirker zuerteilt, mir scheint jede solche Lebenstheorie gegen beide Seiten des Gleichnisses blind zu sein. Wenn in dem Analogieschluß von dem Geschöpf auf den Schöpfer selbst Gott physiziert wurde, so wird hier die Materie metaphysiziert. Beide Denkungsarten sind gleicherweise dem Offenbarungsglauben entgegengesetzt, die vitalistische nicht minder, obwohl sich eine mißverstandene Apologetik ihrer freuen zu sollen meint. Es ist noch kein gläubiges Denken, wenn man nun einmal Geist sagt, wo man bisher Materie sagte. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." – Wenn Geist etwas Existenzielles ist und Stoff ebenso, dann entsteht Leben nicht dadurch, daß man die beiden vermengt.

Leben *ist* nicht, Leben *geschieht*. Und wenn der Mensch ein geistig-leibliches Wesen genannt werden darf, so nicht darum, weil Geist und Leib als Seiende ihn konstituierten, sondern weil die Wirklichkeit „Mensch" der Gleichnisvollzug von Vergänglich und Unvergänglich, von

Natur und Geist faktisch *ist*. Im Menschen wird Leben sein selbst bewußt, und dieses Selbstbewußtsein heißt in der Sprache des Glaubens Sündenbewußtsein, Erlösungsnot, also Gefühl der Geschöpflichkeit. Wäre, wie jedem Lebensträger, so doch dem Menschen zumal, sein Telos ganz eigentlich zugeordnet, seinem individuellen Leben verhaftet, so müßte das Selbstbewußtsein anders aussehen, vom Teil eines höheren Ganzen könnte nichts darin sein; statt eines mündenden müßte ein in sich kreisendes Leben sein selbst bewußt werden. Ich behaupte nicht, daß dieses Selbstbewußtwerden ein Irrtum wäre, daß ihm keine lebendige Wirklichkeit entspräche – wir werden später am Leben des Organismus auch ihr begegnen – aber Glaube ist es nicht, und es *gibt* doch ungläubiges Leben, Leben, an dem die Offenbarung sich negativ, gleichsam in der Konkavität erweist, in der biblischen Sprache gesprochen: es gibt von Gott verstockte Herzen. – Ich behaupte darum auch nicht, daß jene vitalistische Lebenstheorie, die dem einzelnen Lebensträger seine Norm genuin zugeteilt sein läßt, einfach falsch sei; aber sie macht vor der eigentlichen Frage halt, sie fragt nicht, woher dem Individuum seine Norm kommt, sie sieht nicht, daß das Individuum nicht Normträger *ist*, sondern Normträger *wird*.

Und damit sind wir wieder bei der Frage nach der unteren Grenze des „organischen" Lebens, bei der Frage, ob es Leben gibt, das dem untersten Ganzen voransteht, selbst noch nicht gewirkte Einheit ist. Der Frage also, die mechanistisch mit dem lebenden Molekül, vitalistisch mit der begeisteten Materie beantwortet wurde. Das Problem ist nicht nur von biologischem Spezialinteresse, es wird für jede Lebensauffassung von großer Bedeutung sein, ob das natürliche Leben aus den untersten, letzten Teilvorgängen heraus zu verstehen ist, in Eigentümlichkeiten eben dieser Teilprozesse entsteht, schon „da ist", bevor – nicht zeitlich vielleicht, aber logisch – ein Ganzes gewirkt ist, das wiederum rückwärts bedingend die Summe der Prozesse erst zu Leben machte. Aber haben wir die Frage nicht bereits negativ entscheiden zu sollen gemeint? Wir fanden weder in der Zelle, noch in kleineren Formelementen ein ungeteilteinheitliches Letztes des Lebens, wir lehnten das hypothetische lebende Molekül wie den geistig-stofflichen Elementarkomplex ab, bleibt da noch eine Möglichkeit zu diskutieren? Ich glaube wohl, es bleibt eine und nur eine. Erinnern wir uns, was die Ganzheit zum aktualisierenden Prinzip machte. Es ist nicht eine räumlich-beständige Konfiguration, eine Appa-

ratur – mit dem Erweis der Unzulänglichkeit dieser mechanistischen Annahme brauchen wir uns nicht mehr aufzuhalten. Es kann auch kein vitalistisches Apriori des Lebens sein, eine übermaterielle Präexistenz der materiellen Wirklichkeit des Individuums. Beide Annahmen vernachlässigen das zeitliche Moment, verleugnen die Tatsache, die uns schon das Beispiel des reifenden Eies demonstrierte, daß die erfüllte Zeit das „offenbare Geheimnis" ist, das wir Leben nennen.

Was befähigt die Ganzheit, zur Zeiterfüllung ihrer Teile zu werden? Offenbar dies: die Teillebensvorgänge müssen ein Moment in sich tragen, das ihnen allen ein *gemeinsames Schicksal* wirkt. Es muß etwas Zeitliches, ein Geschehen sein, das dieses Schicksal wirkt, und die Macht dieses gemeinsamen Schicksals muß in der Zeit, mit dem Fortgang des Lebens wachsen. Bis es sich vollendet, im unmittelbaren Wortsinne vollendet, bis es unentrinnbar wird. Unentrinnbar aber ist nur der Tod.

Das gilt es nun in der empirischen Wirklichkeit aufzuzeigen, und damit stehen wir wiederum am Beginn unserer eigentlichen Aufgabe: die natürliche Seite des Gleichnisses so deutlich zu machen, daß der Gleichnisvollzug uns zur Selbstbewußtwerdung des Lebens im tiefsten Sinne, des Glaubens wird.

Wir gehen zunächst von jener mehrfach genannten untersten Grenze des Lebens aus und verschieben die Antwort, die wir dort schuldig blieben, noch ein wenig. Wir gehen im Reiche des Lebens aufwärts bis zu den einfachsten Vertretern geformten Lebens, den Bakterien. Bekanntlich sind das mikroskopisch eben noch sichtbare kuglige oder zylindrische Gebilde, deren hervorstechendste Lebensäußerung ihre außerordentliche Vermehrungsfähigkeit ist. Das ist ja ein Hauptfaktor in ihrer Gefährlichkeit als Krankheitserreger, daß von einem einzigen Exemplar aus in kurzer Zeit Millionen entstehen können. Wie kommt es, daß sie trotzdem nicht in allen Fällen die Sieger im Kampfe mit dem befallenen Organismus sind, daß wir von den meisten Infektionen genesen? Auch der Laie wird heute eine Antwort geben können: der Körper bekämpft den Erreger mit Waffen, die ihm die Krankheit selbst liefert. Die Elemente der Immunitätslehre sind ja allbekannt. Aber es gibt Affektionen, die keine Immunität, keine Bildung von Schutzstoffen hervorrufen, das sind sogar die häufigsten, und auch von diesen genesen die meisten Kranken. Da ist wohl *ein* Moment das wirksamste, das was der Arzt die Lokalisation

des Prozesses nennt. Eine Eiterung ist meist ungefährlich, solange sie auf einen umschriebenen Herd begrenzt ist. Bricht der Eiter in die Blutbahn ein, entsteht eine Sepsis, eine allgemeine Blutvergiftung, so ist der Patient fast immer verloren. Was ist durch die Umgrenzung entstanden? In der ersten, rohen Annäherung das, was wir als Ganzheit, als Schicksalsgemeinschaft von zunehmender Macht bezeichneten, was weiterhin Organismus heißt.

Machen wir uns das deutlicher! Bekanntlich züchten wir in unseren Laboratorien diese Bakterien auf künstlichem Nährboden, sie wachsen mehr oder weniger rasch zu sichtbaren, vielfach massigen Kulturen an. Aber das Wachstum ist nicht unbegrenzt; bevor noch der Raum angefüllt, das Nährmaterial verbraucht ist, hört die Zunahme auf, bald gehen mehr Exemplare zugrunde, als neue entstehen, und schließlich stirbt die Kultur ab. Was war geschehen?

Die räumliche Umschränkung hatte aus der Summe der einzelnen Lebewesen ein gemeinsames Schicksal von zunehmend mächtigerer Rückwirkung auf die einzelnen Lebensläufe entstehen lassen, das sich schließlich – wie jedes Schicksal – im Tode erfüllte. Hier ist die Schicksalsbildung, die Ganzheit, äußerlich betrachtet noch recht primitiv, wir können ihre Wirkungsträger in Stoffen nachweisen, welche in den einzelnen Lebensprozessen entstehen. Aber die verschiedenen Bakterien zeigen doch schon Andeutungen von Großformbildungen in den jeweils charakteristischen Gestaltungen der Kulturen. Zwei Züge können wir bereits in dieser primitiven Form der Ganzheitsbildung feststellen, die im Organismus deutlicher und mannigfacher wiederkehren: daß die Schicksalsmacht wächst mit der zunehmenden Bildung geformter Masse in dem belebten Raume, und daß die Schicksalsauswirkung auf die konstituierenden Teillebensträger eine Wachstumshemmung ist. Auf dieser primitiven Stufe der Ganzheitsbildung ist die Befreiung des Einzelnen aus dem Schicksalsverbande noch leicht und vollständig möglich: das aus der alternden Kultur in neue Nährlösung überimpfte Bakterium erlangt sogleich die alte Wachstumsfähigkeit wieder, es ist – fürs erste – wieder schicksallos geworden; das Schicksal, dem es vorher unterstand, ist ihm nicht unabänderlich aufgeprägt worden. Wie die Bakterienkultur nur lose Wachstumsgestaltung, keine geschlossene Formbildung zeitigt, so prägt sie den Einzelnen noch keine besonderen Formen als Schicksals-

teilhaftigen auf, macht sie nicht zu Trägern von Normen. – Das wird uns späterhin der Organismus zeigen, jetzt ist noch die schuldig gebliebene Antwort auf die Frage nach der unteren Grenze des organischen Lebens nachzuholen. Das Problem ist: wie müssen die untersten, das Leben der Ganzheit tragenden Vorgänge geartet sein, damit die Ganzheit nicht nur in räumlicher Gestalt erzeugt oder erhalten wird, sondern auch in zeitlicher, damit das Leben des Ganzen geschichtliche Form erhält, zu einem Lebens*ablauf* wird? Mit andern Worten: die gesuchten Lebenselemente müssen Geschichtsträger sein. Daraus folgt, daß sie nicht etwas Stabiles sein können, weder statisch noch dynamisch, also weder um eine Gleichgewichtslage oszillierende Systeme, noch kreisläufig in sich selbst ablaufende Prozesse. In beiden Fällen wäre kein die Zeit registrierendes Moment in ihnen enthalten, wie zu fordern ist, wenn das von ihnen konstituierte Ganze Zeitgestalt annehmen, in jedem Augenblick anders werden soll. Da es sich um stoffliche Vorgänge handeln muß, so müssen sie kumulativer Natur sein, etwas Stoffliches muß in der Zeit zunehmen oder abnehmen. Das Bild dieser Zeitmessung ist die Sanduhr oder besser ein Gefäß, in das ein gleichbleibender Zufluß von Wasser geschieht, und dessen Wasserstand die abgelaufne Zeit angibt. – Das Elementare des Lebens kann kein bestimmter Stoff sein und keine besondere Form, es kann nur etwas zeitlich definiertes Letztes, ein elementarer *Lebensablauf* sein. Ohne auf fachwissenschaftliche Einzelheiten zu kommen, können wir diese Art von Vorgängen näher bezeichnen: es ist der Übergang von ungeformter in geformte, formtragende Materie, in der Sprache der Biologie die „Assimilation", das zentrale und bis heute unzugänglichste Problem der Forschung.

Ob es diesen elementaren Lebensvorgang auch außerhalb geformter Lebensträger, ob es also im strengen Sinne vor-organisches Leben gibt, braucht hier nicht erörtert zu werden; was uns das Wichtigste ist, das ist, daß dieses im Geschehenssinne aktuellste Leben der Übergang von Unform zu Form, das Werden in höchster Prägnanz ist. Und damit sind wir auf allem Lebensdenken bekanntem Boden. Überall, wo wir „lebendig" als Intensitätsbezeichnung anwenden, wo wir Zeiten, Kulturen, Menschen lebendig nennen, da ist es nicht die gewordene, sondern die werdende Gestalt, der wir dieses Beiwort geben. Was bedeutet es für die Lebenstheorie, daß es gläubige und ungläubige Zeiten, produktive und unpro-

duktive Epochen gibt? Was bedeutet das Goethewort, daß ein Volk nur solange produktiv sei, solange es gläubig sei? Hat die Anschauung recht, die das Leben aus seinem Inneren heraus schöpferisch sein läßt, die in einer Aktivität, einer Spontaneität des Lebens das offenbare Geheimnis sieht? Ist es der Drang, der vom Grunde des Lebens auf immer neue Formen treibt, oder ist es der Geist, der sich den Körper baut, oder ist es der Schöpfer, der, wie auf dem Gemälde Michelangelos, in dem erweckten Menschen sich selbst dem Leben und das Leben sich selbst offenbar macht, es in der Ahnung vollendet? – Das Leben wird uns die Antwort geben.

2.

Warum ist es so schwer, gerade für den Menschen des Glaubens so schwer, mit der erkannten Wahrheit Ernst zu machen? Sie nicht nur anzunehmen oder zu bekennen, sondern zu leben, zu bewähren? – Ist es das Wesen dieser Wahrheit, daß sie dem Zielwanderer immer perspektivisch bleibt, wie die Gleise der Bahnstrecke? Warum gelingt es dem ästhetisch oder ethisch Eingestellten, dem Mann der schönen Gestalt oder dem der Pflicht eher, zu sein, was er glaubt, seine Lebensidee zu verleiblichen? Ist es nur die Wahl der leichteren Aufgabe, ein Nichtsehen oder Vorbeisehen gegenüber der eigentlichen, der tiefsten Wahrheit des menschlichen Daseins? Wenn man die Alterssonette des Michelangelo liest, wenn man den Schluß des Faust so ernst nimmt wie die ganzen 82 Jahre des Goetheschen Lebens, wird man nicht sagen, das seien Menschen des Sichsleichtmachens gewesen.

Wenn alle Kultur, einschließlich der betätigten Religion, nur menschliche Auswege oder Ausflüchte darstellt, wie eine radikale Theologie uns heute sagt, wenn nicht alles, was dem Menschen möglich ist, auch Gottes Wille und *darum* wirklichkeitskräftig ist, dann ist der Mensch nicht das Kind des Vaters, sondern etwas, das dem Schöpfer nur passiert ist und mit dessen Folgen er sich, so gut er kann, abzufinden sucht. Man kann den Menschen von Gott aus pathologisch nehmen und Gott vom Menschen aus, beides ist von Theologen und Philosophen schon gemacht. Aber ich meine, man sollte zuvor zusehen, ob nicht das geschaffene, gesunde Leben *alle* menschliche Wirklichkeit vor Gott im Gleichnis bezeugt sein läßt. –

Wir haben jetzt von der Problematik des organischen Lebens im engeren Sinne zu handeln, einer Problematik, die ihren Ausdruck in der Disziplinenteilung der Biologie gefunden hat. Man unterscheidet die

Entwicklungsgeschichte oder auch Entwicklungsmechanik von der Physiologie, man läßt die Formbildungsvorgänge und die Funktionen der entwickelten Formen verschiedenen Eigenschaften der belebten Wesenheiten entsprechen. Es mag sein, daß einer späteren Zeit diese Unterscheidungen etwas absonderlich erscheinen, heute sieht man zumeist in den Formbildungsprozessen nur Wege zu den Zielen dauernd funktionierender Endgestalten. Die Problematik dieser Anschauung wird vielfach nicht gesehen, obwohl es Tiere genug gibt, bei denen die eigentlichen Entwicklungsprozesse mehr von der Lebenszeit einnehmen als der ausgewachsene, scheinbar formbeständige Zustand. Dagegen haben wir es in den letzten Jahrzehnten ja auf einem anderen Felde erlebt, wie diese Problematik sehr aktuell geworden ist. Die Jugend hat dagegen protestiert, daß sie nur um des mittäglichen Mannes und Weibes willen dasein soll, sie hat Jugend als Selbstzweck, als Leben eigener Gesetzlichkeit und eigener Erfüllungsmöglichkeit proklamiert, hat von dem Bunde junger Menschen neue Schöpfungskraft in einer alternden Kultur erhofft. Was ist dabei herausgekommen? Soviel ich sehe, keine neue Glaubensinbrunst, keine neue Weltansicht und keine neue Lebenssymbolik, sondern eine Fachwissenschaft: die Soziologie. Gerade die Lebendigsten unter dieser erregten Jugend tragen ihre Impulse, wenn sie älter werden, in die Arbeit an soziologischen Problemen. Ich will gewiß nicht behaupten, daß ein neuer Lebensantrieb verloren ist, wenn er zu einer Wissenschaft geführt hat, aber der Pfeil nach dem jenseitigen Ufer ist er dann nicht mehr, neue Lebensoffenbarung kommt von da nicht. Es ist der Wasserfall, den wir in unsere Turbinen geleitet haben. Das fühlt diese Jugend auch sehr wohl, und darum ist das soziologische Interesse gepaart mit einer heftigen Verachtung der zünftigen Wissenschaft, die wie alle negativen Selbstbehauptungen im Endeffekt dem Verachter mehr Abbruch tut als dem Verachteten. – Alles Leben verpufft, wenn es nicht zu *positiver* Selbstdarstellung führt. Je stärker es ist, um so bescheidener wird es sein, um so weniger wird es irgend einen Bereich verschmähen, der ihm das Gnadengeschenk der Gestaltung bietet, der es ihm ermöglicht – um die gewonnene Terminologie zu gebrauchen – erfüllende Zeit zu sein. Abstrakter Gemeinschaftskult aber oder Kleinbündelei, Aufgehen in Grüppchen oder Vereinen, die nicht selbst als Normträger einer höheren lebendigen Ganzheit schicksalsteilhaftig und damit gestaltungskräftig sind, das ist

ein wirkliches Verpuffen, nichts als Ausweg, l'art pour l'art-Leben. Daß es das gibt, dafür haben wir die biologische Analogie schon erbracht: auch das Bakterium in dem geschlossenen Kulturgefäß erzeugt wachsende und bedingende Schicksalsgemeinschaft, aber da die erzeugte Ganzheit nicht selbst wieder Teil einer höheren ist, so wird das Schicksal nicht zu prägender Norm, bleibt von ihm nichts übrig als der Tod. Der reinen Intensität nach kennen wir nichts Vitaleres als das Bakterium, sein Umsatz von ungeformter zu formtragender Materie ist enorm, aber je näher das Leben der unteren Grenze, der Grenze des reinen Dranges ist, um so ferner ist es dem „offenbaren Geheimnis". Es ist eben wirklich nichts mit dem „schöpferisch überquellenden" Leben, mit dem „élan vital" als Gestaltungskraft. Das ist einfach eine wissenschaftlich falsche und – dieses „Und" bedeutet nach meiner Überzeugung eine *notwendige* Verbindung – eine durch und durch ungläubige Anschauung vom Leben. Ich weiß wohl, daß sie die herrschende ist, gerade in der gegenwärtigen Biologie und wohl auch Philosophie und daß sich auch die Theologen glauben, besser mit ihr einrichten zu können als mit der mechanistischen. Aber wir Protestanten zumal sollten uns mit diesem Semipelagianismus nicht abfinden, wir sind vielleicht mehr in der Gefahr, ihm unter dieser Maskierung zu erliegen, als die Katholiken.

Noch einmal sei es als unsre wichtigste bisherige Feststellung gesagt: die größte Lebensintensität, die höchste Umsatzgeschwindigkeit von Unform zu Form, in der üblichen Ausdrucksweise: die stärkste Wachstumstendenz sehen wir nicht dort, wo das Leben am gestaltungsreichsten in die Erscheinung tritt, sondern am gestaltenärmsten. Die Problematik des organischen Lebens wird uns somit zu derjenigen von Drang und Form, sie kehrt auf allen Ebenen des Lebens wieder, und weil sie sich auch in der obersten Sphäre des kreatürlichen Lebens, im Selbstbewußtsein des Menschen wieder vorfindet, so tritt sie in zwei Gruppen von Lebenstheorien auseinander. Der élan vital, alle aktivistischen und voluntaristischen Lebensanschauungen denken vom Drang, vom schöpferischen Grunde aus und lassen die Gestaltenfülle, unerschöpflich, aus ihm hervorbrechen. Die Entelechie, alle vitalistischen und teleologischen Theorien denken von der Form, vom heraufrufenden Ziele aus und lassen die übermateriell präexistenten Gestalten ihre materielle Verwirklichung erzwingen. Religiös gewendet spricht die eine von dem in die

Welt gesetzten göttlichen Funken, aus dem das Leben in unendlicher Bildung auflodert, die andere von den Ideen, den Gedanken Gottes, die sich in der werdenden Wirklichkeit unausschöpfbar offenbaren.

Der Glaube aber läßt die Problematik bestehen, ihm ist der Drang immer erneute und darum ewige Schöpfungstat Gottes, die Gestaltenfülle immerfort werdende und darin ewige Offenbarung Gottes, aber er kennt ein Drittes: die Erlösung als einmalige Tat Gottes mit Anfang und Ende. Der kausalen und finalen Lebensschau stellt er die eschatologische gegenüber. Er löst die Problematik nicht wie die beiden andern Lebensversuche durch Rückführung der einen Seite auf die andre, sondern durch ihr Weiterreichen von Sphäre zu Sphäre, bis sie, und damit das Leben, heimkehrt in Gott, bis er die Erlösung vollendet. Dieses Weiterreichen aber, als Denken des Menschen, ist der Gleichnisvollzug von Sphäre zu Sphäre bis zu der letzten, an der Menschengedanken teilhaben, weil der Mensch sie mitlebt, bis zum Reiche Gottes.

Aber hier wieder, wie schon mehrfach, sei es gesagt: dieses Weiterreichen der Problematik, dieser Gleichnisvollzug schließt in sich, daß *alles* Vergängliche im Gleichnis sei, daß nichts außerhalb bleibe.

Der Glaube erklärt darum nicht jene anderen Lebenstheorien für falsch, jene Lebensversuche für unvollziehbar. Im Gegenteil: dieses Weiterreichen vollzieht sich ja grade darin, daß sich das Leben in der einen Sphäre vollendet hat, in der empfangenen Norm ausgeprägt ist und diese *bewahrt*. In diesem Sinne verstehen wir den berühmten Hegelschen Satz, daß alles Vernünftige wirklich sei, so nämlich, daß alles Vernünftige wirklich *wird*, daß es denkbar wird, wenn es sich in seiner lebendigen Teilhaftigkeit offenbart, wenn es geprägte Norm geworden ist.

Damit haben wir zwei Gesichtspunkte gewonnen, die uns zum Verständnis der Problematik des organischen Lebens in Werden und Bewahren dienen sollen: daß das Leben weitergeht und daß es verharrt. Daß es bewahrt und um so mehr *nur* bewahrt, je mehr es Normträger seiner nächsten, selbstgewirkten Ganzheit geworden ist. Daß es weitergeht, um so länger weitergeht, je mehr es über die nächste Ganzheit hinaus teilhat an einer höheren, werdenden Ganzheit. Daß also alle selbstvollendete Gestalt – nicht wider das Leben ist, aber „ihren Lohn dahin hat". Daß Ewiges Leben Teilhaben an einem unendlichen Werden heißt. Dieses Teilhaben ist nicht ein Glied-in-der-Kette-sein, sondern wirkliche

ewige Aktualität in dem ewigen Werden, Vollendung in der Ewigkeit. Um Luthers Wort zu gebrauchen: die von Gott angerufene Seele.

Es gibt ja natürlich auch das Glied-in-der-Kette-sein, die Entwicklung des geschaffenen Lebens zu dem gläubigen, Offenbarung-empfangenden hin, die „natürliche Schöpfungsgeschichte", „natürlich" freilich in anderem Sinne, als Haeckel es meinte; im Sinne des Paulus wortes von der Kreatur, die nach der Erlösung seufzt.

In dem Beispiel von der geschlossenen Bakterienkultur war deutlich geworden, wie die auf die Teillebensträger rückwirkende Ganzheit durch das Zusammenwirken dieser Teillebensvorgänge selbst mit einem von ihnen aus gesehen äußeren Schicksalsmoment – dem geschlossenen Kulturraum – entstand. In diesem Falle war das äußere Moment Menschenwerk, aber grundsätzlich das gleiche ist das Leben des Bakteriums im Organismus des erkrankten Menschen. Auch hier entsteht eine neue Ganzheit, eben der erkrankte Organismus, und wenn auch seine räumlich-sichtbare Erscheinung nicht als ein eigentümlich neuer Ganzheitstyp wirkt, so doch in vielen Fällen die zeitliche Lebensgestalt. Die alte Medizin hat die Krankheiten als Wesenheiten sui generis, als Quasiorganismen aufgefaßt, und der typische Ablauf, die zeitliche Gestalt etwa eines Typhus oder einer Lungenentzündung läßt diesen „Aberglauben" nicht so sinnlos erscheinen, wie man lange Zeit meinte. Es wird uns nun auch begreiflich erscheinen, daß der Körper auch ohne stofflich nachweisbare Immunität genesen kann: die neue Ganzheit war dem einen Konstituenten, dem Bakterium, eher zum vollendenden Schicksal geworden als dem andern, den Körperelementen. Aber wir sagten es schon: von der geschlossenen Kulturganzheit aus geht noch keine formende Wirkung auf das Bakterium zurück. Hätten diese Wesen Bewußtsein, so könnte darin die Ganzheit nur als ein gemeinsames Verhängnis erscheinen, allenfalls mit der Erkenntnis, daß es selbstgewirktes Schicksal ist. Nicht mehr; aber mehr ist diese Ganzheit ja auch nicht, im Lebensgleichnis hat sie nur die *eine* Konstituente organischer Ganzheit paradigmatisch zu zeigen: die selbstgewirkt-wachsende Schicksalsgemeinschaft. Und wenn wir nun endlich zum organischen Leben im eigentlichen Sinne kommen, so sehen wir an dessen zeitlich unterer Grenze das gleiche. Der Entwicklungsbeginn des befruchteten Eies ist zunächst ein äußeres, räumliches Entstehen von Teilen in einem bisher ungeteilten Ganzen. Die Eizelle

wird unterteilt in 2, weiterhin 4, 8, 16 untereinander gleich große Zellen. Wie ist es in diesem Stadium mit der bedingenden Einheit des Ganzen? Sie ist da und ist doch nicht da. Sie ist da, denn der weitere störungsfreie Verlauf zeigt, daß die einzelnen Teile schon ihre Bestimmung empfangen haben, in der zielsicheren Folge ihrer Zellteilungen bilden sie sich, jedes zu seinem Funktionsträger, aus. Sie ist da, nicht nur etwa als Summe vorbestimmter Teile oder Teilkeime, denn wenn wir frühzeitig einzelne Zellen oder Zellgruppen entfernen, so wird nicht ein defekter Körper entwickelt, sondern ein vollkommen harmonischer, andre Teile müssen die Bildungsfunktion der verlorenen mit übernommen haben. Das kann nicht ihre vorangelegte Bestimmung gewesen sein, denn erst das Verlustereignis führte den Erfolg herbei, es kann nur von dem aus bedingt sein, was im Entstehen war. – Wir sagten aber auch: die bedingende Einheit des Ganzen ist noch nicht da. Sie ist nicht da; denn wenn wir den jungen Keim in seine 2, 4, 8 Zellen zerlegen, so entstehen nicht die entsprechenden Bruchteile eines Ganzen, sondern 2, 4, 8 entsprechend verkleinerte, aber harmonische Ganzbildungen. Jede dieser Zellen, die im normalen Verlauf nur eine Körperhälfte oder einen Teilbezirk gebildet hätte, wächst zum ganzen Organismus aus. Es kann also hier jene Schicksalsgemeinschaft, welche die Teile zum Ganzen bindet, noch nicht bestanden haben. Es hat keinen Sinn, von einer Ganzheit zu reden, wenn es noch ganz unentschieden ist, ob ihre Teile wirklich Teile dieser Ganzheit sind. Thesis – Antithesis – Synthesis: es gibt keine seiende, sondern nur eine werdende Ganzheit. Und nun erhebt sich die für die Lebenstheorie wichtige Frage: gibt es eine Lebensstrecke, wo die Ganzheit noch *gar nicht* da ist, noch nicht im Werden ist, und gibt es einen Lebenszeitpunkt, wo sie *ganz* da ist, wo sie vollendet ist?

Wir wollen die Antwort zunächst einmal dogmatisch geben: wo die Ganzheit noch gar nicht da ist, da ist noch kein Leben; und wo sie ganz da ist, da ist kein Leben mehr. Damit ist nicht gesagt, daß es kein Geschehen gäbe, das dem Leben logisch und zeitlich vorangeht, und daß es nichts Existentes gäbe, was das Leben logisch und zeitlich überdaure. Ob wir hierüber etwas aussagen können, ist eine andre Frage, für das erste Problem noch eine naturwissenschaftliche Frage, für das zweite eine metaphysische, wohlgemerkt aber keine Frage des Glaubens; der Glaube bleibt innerhalb des Lebendigen.

Wenn wir an dem Keim des Zweizellenstadiums die beiden Zellen nicht völlig trennen, sondern die eine abtöten, aber an ihrer Stelle lassen, so entwickelt sich aus der anderen ein halber Embryo. Wenn wir sie nur zur Hälfte trennen, so bildet sich ein – je nach der Trennungsstelle – am Vorder- oder Hinterleib verdoppeltes Tier. Es ist also schon in diesem Frühstadium keineswegs so, daß entweder eine bezw. mehrere harmonische Ganzbildungen entstünden oder gar nichts. Weder ist im Stoff des Keimes die künftige Form entfaltungsbereit enthalten – wie die alte Entwicklungstheorie glaubte – noch schwebt ein „Geist über den Wassern", ein Übermaterielles über der Materie, das souverän im Stoffe seinen Willen durchsetzt. Was das Experiment am jungen Keime gezeigt hat, ist eine außerordentliche Mannigfaltigkeit an Formbildungen, mit denen das eingreifende Ereignis beantwortet wird. Lebensfähige oder -unfähige Mehrfachbildungen, lebensunfähige Defekt- oder Teilbildungen werden entwickelt. Zweierlei aber stellen wir fest: auch die abnormen Bildungen bewahren den Charakter der Art in ihrer Struktur, und: solange der Keim lebendig bleibt, nicht zugrunde geht, solange geht auch eine Formausgestaltung weiter.

Jedes Experiment setzt eine Störung des normalen Entwicklungsverlaufes, es kann uns zunächst nur lehren, daß der Bereich der Bildungsmöglichkeiten ein weit größerer ist, als der normale Verlauf offenbart, daß dieser weithin zu modifizieren ist, ohne unmittelbare Vernichtung oder in vielen Fällen sogar ohne schwere Beeinträchtigung des Lebens. Die Lebendigkeit eines Individuums ist nicht gegründet in der Verwirklichung seiner vorbestimmten Gestalt.

Aber was wir recht eigentlich wissen wollen, ist doch, *wie* denn im normalen Ablauf aus der Fülle des Möglichen *diese* Gestalt verwirklicht wird. Alle unsere Eingriffe schufen dem Keim ein verändertes Schicksal, alle seine Abnormbildungen waren Schicksalsbeantwortungen; ist nicht vielleicht auch der normale Verlauf Schicksalsbeantwortung, – wie entsteht dieses Schicksal? Wir fragen jetzt nicht, warum aus diesem Keim diese und keine andere Artbildung, dieses und kein anderes Individuum entsteht. Wir fragen, *wie* das Ganze und seine Teile sich bilden, was das Bedingende oder doch Führende ist, wie sich die Führung auswirkt. Unsere besondere Problemstellung geht ja auf das Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen, darauf, ob hierin etwas Stabiles, Präexistierendes zu finden sei oder nicht. Ein Teil der Erfahrungen am Frühkeime lehrt, daß

eines der Schicksalsmomente die räumliche Besonderheit, das Lageverhältnis der Keimteile zueinander ist, das den Entwicklungsgang in den Teillinien bestimmt. Die einfache Tatsache der Nachbarschaft, selbst der toten Schwesterzelle genügt, um die andre Zelle des Zweierstadiums zum Halbtier auswachsen zu lassen. Im Stoffe ist zu dieser Zeit die potentielle Ganzbildung noch ebensowohl vorhanden, wie die Halbbildung. Zwischen beiden Möglichkeiten entscheidet lediglich die Raumtatsache „Isolation oder Angrenzung", entscheidet also rein äußeres Schicksal; das Ereignis setzt sich ganz unmittelbar in Gestalt um, die Zweiteilung von Raum und Stoff bewirkt Verdoppelung der Ganzheit. Das ist nur zu verstehen, wenn jetzt – im Gegensatz zu später – noch keine Schicksalsverbundenheit der Teile existiert, wenn noch nichts geschehen ist, was ein gemeinsames Schicksal real verkörpert. Denn wenn das schon vorhanden wäre, so würde das äußere Ereignis sich nicht so *unmittelbar* auswirken. Es gilt allgemein – und zwar scheint mir das ein Hauptgesetz organischen Lebens zu sein – es gilt, daß das Ereignis, die Außenwelt im weitesten Sinne, umso verwandelter, mittelbarer als Innenschicksal innerhalb des belebten Bereiches erscheint, je mehr erfüllte Zeit, selbstgewirkte Schicksalsgemeinschaft die lebende Einheit darstellt. Um das zu verdeutlichen, wollen wir es zunächst im seelischen Leben und im Leben der höheren Einheiten aufzeigen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Welt auch von der Basis der allerverrücktesten Wahnidee aus erfahrbar ist. Der Paranoiker, der sich für Christus hält, erlebt jedes Ereignis, das ihm begegnet, so, daß es sich seinem System einfügt, daß es ihn in seiner Überzeugung bestärkt. Und was der Geisteskranke in der Karikatur darstellt, das bewährt jeder Mensch, vom Genie bis zum beschränktesten Bierbankphilister, in seiner seelischen Weltbeantwortung. Bekanntlich hat man auch diese Wahrheit neuerdings am Schwanze aufgezäumt. Die Philosophie des „Als ob" und die Psychologie der Individualfiktionen läßt wieder den Menschen einen Schöpfer, einen geistigen Selbstversorger sein, freilich auf Kosten der Wirklichkeit und zum eigenen Unheil. Ich möchte fast behaupten, daß jener Kranke der Wahrheit näher kommt, als diese Gesunden. Für den Offenbarungsgläubigen ist die Erkenntnis der Wirklichkeit mitgegeben in der Gnade, die von ihm aus gesehen Glaube heißt und ihm ein Leben der wahrhaftigen Selbstverwirklichung aus dem Materiale der Welt ermöglicht. Der Glaube

ist ja weder ein schöpferisches Prinzip – im Sinne der Fiktionstheorie – noch etwas Substantiell-Stabiles, der Glaube bezeichnet die Tatsache, daß die Seele eine Heilgeschichte hat. Gerade so wie – um einmal eine umdeutende Wortanleihe bei dem Vitalismus zu machen – „Entelechie" die Tatsache benennt, daß das Individuum eine Entwicklungsgeschichte hat. Beide Worte bezeugen die Möglichkeit einer „richtigen" Selbstverwirklichung der leiblichen und der seelischen Gestalt im Stoffe der geschaffenen Welt. In dieser „richtigen" Selbstverwirklichung liegt aber, wie ich glaube, die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis, der natürlichen wie der übernatürlichen, beschlossen. Es gibt eben auch eine – der Welt wie Gotte gegenüber – unrichtige Selbstverwirklichung, mag man das Resultat Narr oder Sünder nennen, genau so, wie es den Molch mit zwei Köpfen oder den Frosch mit fünf Beinen gibt. Wenn mir ein Kantianer das als Neuaufwärmung des kosmologischen Gottesbeweises brandmarkt, so laß ich es auf mir sitzen, man ist da nicht in schlechter Gesellschaft. Die Möglichkeit dieser richtigen Selbstverwirklichung aus dem Materiale der Welt ist ja das, was Goethe das „offenbare Geheimnis" des Lebens nennt, und was als die Idee seines eignen Lebens Schiller ihm in dem berühmten Briefe von 1794 vor Augen stellt. Es leuchtet ein, daß diese Ausdeutung des organischen Lebens sehr wesentliche Folgerungen für die Probleme der Menschheitsgeschichte und der Menschenerziehung, der Bildung im weitesten Sinne hat.

Die richtige Wirklichkeitsbeantwortung setzt die richtige Wirklichkeitserfahrung voraus. „Richtig" aber heißt für die Wirklichkeitserfahrung: zur „erfüllten Zeit", sowohl im organischen Entwicklungsgeschehen wie in der Geschichte der Seele. Man hat Entwicklungsexperimente angestellt, bei denen man es durch Bastardierung erreichte, daß gewisse Entwicklungsabläufe zeitlich nicht harmonierten, das Resultat waren geschlechtliche Zwitterbildungen, die um so ausgeprägter waren, je größer die zeitliche Dissonanz war. Und im Seelischen: das Ereignis, das der ihrer selbst bewußt gewordenen, der gefestigten Seele zum Heile oder doch zur nützlichen Welterfahrung wird, kann die kindliche, die jugendliche vergiften oder vernichten. Bekanntlich sieht die moderne medizinische Seelenkunde den Grund für viele Neurosen, seelische Leiden und Mißwüchse in seelischen Ereignissen des frühesten Jugendalters. Biologisch ist das durchaus einleuchtend. Je frühzeitiger in der leiblichen und

seelischen Gestaltausbildung das äußere Ereignis einbricht, umso unmittelbarer wird es in der werdenden Form ausgedrückt, und weil es wahrhaft unzeitgemäß ist, bleibt es fremd, wirkungsvoll aber antiteleologisch im Leiblichen, fortlebend aber unbewußt im Seelischen. Da offenbart sich aber ein scheinbar radikaler Gegensatz zwischen leiblicher und seelischer Gestaltungsgesetzlichkeit. Der gestörte Keimentwicklungsgang kann nicht nachträglich wieder korrigiert werden, die Teilverdopplung, die Zwiegeschlechtlichkeit wird nicht wieder rückgängig gemacht. Die Neurose dagegen, der seelische Mißwuchs ist heilbar, der Konflikt mit der Wirklichkeit ist zu beheben, der Mensch wieder „zum brauchbaren Gliede der menschlichen Gesellschaft" zu machen. Aber der Gegensatz ist in der Tat nur ein scheinbarer und gerade darin sehr lehrreich. Auch die leibliche Entwicklungsstörung ist nicht lebenswidrig, solange sie das Werden der Ganzheit, das Wachsen der Schicksalsgemeinschaft der Teile im Ganzen nicht unmöglich macht. Und sogar die isolierte Teilbildung ist zu retten, wenn sie *zur rechten Zeit* in dem Entwicklungsgang eines andern Ganzen eingefügt wird. „Zur rechten Zeit" von beiden Partnern aus gesagt: wenn der Teil noch normierbar, das Ganze noch normierungsaktiv genug ist, wenn *beide* noch im Werden sind. Das Entscheidende für die heilsame Schicksalsfügung ist das Eingelebtwerden in eine übergeordnete wachsende Schicksalsgemeinschaft.

Ist es im Seelischen anders? Gibt es nicht auch dort hoffnungslose Fälle, unkorrigierbaren seelischen Mißwuchs? Und ist das Heilsame nicht ebenfalls ein Hineinleben der Seele in eine übergeordnete Schicksalsgemeinschaft? Umso heilsamer, je mehr die übergeordnete Ganzheit selbst *lebt*, d. h. je mehr sie selbst *wachsende* Gemeinschaft ist, denn umsomehr kann das Hineinleben der Seele selbst wirkliches Leben sein, Mitträger der werdenden Erfüllung des Ganzen. Die Seele gesundet, wenn sie ihre Existenz als eine notwendige von der übergeordneten Ganzheit her begreift, denn dieses Begreifen ist zugleich Wirken in das wachsende Ganze und Normiertwerden von ihm her. Es ist nicht erforderlich, daß der Mensch als originales Individuum sich notwendig und unvertretbar für das Ganze halte; als Verweser eines Amtes, als Vollzug einer Funktion muß er Notwendigkeit haben, nicht als dieser Besondre, Einzige. Das leisten der Seele schon die diesseitigen überindividuellen Einheiten Familie, Beruf, Vaterland, diese Gesundungsfunktionen kann ihr der

weltliche Seelenarzt vermitteln. Aber diese Einheiten sind nicht die letzten; wo sie es einer Seele werden, da gilt wiederum, daß sie ihren Lohn dahin hat. Da wird der Mensch zum reinen Träger der Norm *dieses* Ganzen, zum Hausvater, Pflichtmenschen, Patrioten. Das ist nicht wider das geschaffene Leben, das ist keine Krankheit, kein Mißwuchs der Seele, so kann man leben, sinnvoll leben, d. h. wirkend und aus dem Wirken Gestalt empfangend. Aber auch wenn wir es nicht aus dem Glauben, aus dem cor inquietum wüßten, das geschaffene Leben vor der Offenbarung kann es uns lehren, daß diese gesunde Seele nicht wahrhaft die Seele des Menschen als Menschen ist. Die sozial lebenden Insekten, die Bienen und Ameisen, leben uns die organisierte Gemeinschaft in einer Vollkommenheit vor, wie sie noch kein Staat, keine Gemeinschaft der Menschen je annähernd verwirklicht hätte. Da ist aber auch das Individuum restlos Träger der Norm der übergeordneten Einheit geworden, stofflich wird der Larve schon ihre Bestimmung von der Gemeinschaft aus zudiktiert, ob sie zum Träger der Aktualität oder der Kontinuität des Lebens werden soll, ob Arbeitsbiene oder Königin. Wir sprechen von sozialen Instinkten bei diesen Tieren; Instinkt heißt Stoff gewordene, völlig ausgeprägte Norm eines Lebensganzen. Wir sprechen davon, daß ein Mensch instinktiv das Richtige tut, sprechen von politischem Instinkt – niemand wird von religiösem Instinkt sprechen. Eine soziale Organisation ist umso vollkommener, je mehr die einzelnen Träger gleicher Norm untereinander vertretbar sind; da geht nichts über den Bienenstaat. Man kann wohl auch sagen, daß ein Menschenstaat umso mächtiger, diesseitskräftiger ist, je mehr politischen Instinkt sein Volk hat; ob das eine wünschenswerte Gabe sei, ist eine andere Frage. Es kommt darauf an, ob die Menschen dieses Volkes so reich an Leben sind, daß sie noch in den Raum jenseits der politischen Gestaltung hinein leben können. Das ist ja das Ungeheuer-andere des religiösen, des Lebens im Gottesreich, daß der einzelne Mensch, so wie er ist, in seiner Besonderung notwendig und unvertretbar sein soll. In der Liebe gibt es kein Amt, keine Stellvertretung, und Gott offenbart dem Menschen, daß er ihn liebt, er ruft ihn bei seinem Namen an.

Wir hatten das organische Leben als werdende, wachsende Schicksalsgemeinschaft, gewirkt durch die Teile zum Ganzen, erkannt; wir hatten gesehen, wie dieses Schicksalsganze den Teilen wiederum erfüllte Zeit

schafft; und wir hatten erschlossen, daß die letzten, tragenden Vorgänge, in denen das Leben seine aktuelle Gegenwart hat, Abläufe sein müssen, Übergang von ungeformter zu formtragender Materie. Wir hatten – um der leichteren Verständlichkeit willen mehr in der Ausdeutung als im fachlichen Erweis – dargelegt, wie auch das Leben im Übergang von Sphäre zu Sphäre, von der unteren zur höheren Ganzheit solch ein Geschehen von Unform zu Form sein muß. Wir sahen schon im letzten, höchsten möglichen Gleichnisvollzug, daß ewiges Leben Teilhaben am *ewigen* Werden eines höheren Ganzen bedeuten muß, daß das geschaffene Leben nach oben zu offen sein muß, daß die Tatsache Mensch – die uns *eines* Denkens ist mit der Tatsache Offenbarung – daß sie dieses „offene Leben" bezeichnet, daß sie gleichsinnig ist mit der Freiheit des Menschen im Gegensatz zu Pflanze und Tier. Wir hatten dann gefragt, *wie* sich das Werden der Schicksalsgemeinschaft und ihre Rückwirkung auf die Teile vollzieht.

Wenn die Entwicklung des Keimes weiter vorgerückt ist, das Ganze schon aus sehr zahlreichen, aber noch äußerlich gleichförmigen Zellen besteht und die ersten Anfänge einer Gesamtausgestaltung sichtbar werden, dann sind bereits bestimmte Bezirke als Bildungsstätten spezieller Organe und Gewebe eindeutig festgelegt. Aber es ist nicht einfach die räumliche Verteilung, die den Gestaltungsplan des künftigen Gebildes auf den Stoff projiziert. Es gibt Zellgruppen, bestimmte Bezirke, die neben ihrer eigenen Bildungsbestimmung noch die Aufgabe empfangen haben, anderen Teilregionen deren besonderes Bildungsschicksal zu vermitteln. So veranlassen Zellen eines Keimteiles, aus dem selbst Organe der vegetativen Systeme hervorgehen, ihnen benachbarte Teile zur Anlage des Nervensystems zu werden. Entfernt man sie, so bleibt auch diese Anlage aus, verpflanzt man Zellen daraus in andere Gegenden, so entwickelt sich dort inmitten ganz anderer Gewebe ein Stück Nervenanlage. In diesem Falle sehen wir ganz deutlich, wie die Formbestimmung der Teile vom Raum auf den Stoff übergeht, es ist nicht mehr die Lageverteilung, die in der entstehenden Gestalt zum Ereignis wird; sondern von innen her, aus der abgelaufenen Zeit werden die Teile einander formbedingend. Hätte man die gleiche Zellmasse vielleicht einen Tag früher einem andern Keim eingepflanzt, so würde sie den induzierenden Einfluß nicht ausgeübt haben, und wäre der empfangende Keim zu jung oder zu alt, so würde die an sich wirksame Substanz ebenfalls wirkungslos ge-

blieben sein. Die Entwicklungslinien der beiden Gewebsarten, des induzierenden und des induzierten, sind völlig verschieden, es ist nicht so, daß die eine an die andere ansetzte, ihre Resultate zum Ausgang nähme. Sondern ohne äußerlich erkennbare funktionelle Abhängigkeit ist ein gewisser Reifungsgrad des einen Ablaufs zugleich der Anreger eines andern, einerlei ob an der teleologisch richtigen Stelle und in ihrem Material oder – im Experiment – an einer absolut fremden, deren Stoff aus keiner begreifbaren Zweckmäßigkeit heraus die Fähigkeit, jene Anregung aufzunehmen, auch besitzt.

Aber auch das Umgekehrte kommt vor. Während in dem beschriebenen Versuch das überpflanzte Stück seine neue Umgebung unter seinen bestimmenden Einfluß zwang, kann in anderen Fällen die neue Umgebung ein eingepflanztes Stück anderer Keimregion seines dortigen Charakters entkleiden und dem neuen Milieu angleichen. Die Mannigfaltigkeit ist groß, man ist von einer ins einzelne gehenden Analyse noch weit entfernt; was aber immer deutlicher hervortritt, ist die entscheidende Bedeutung des zeitlichen Faktors. Der Entwicklungsablauf ist eine Abfolge von Normierungen der verschiedenen Keimbezirke, nicht von einer übergeordneten materiellen oder immateriellen Zentralstelle aus, sondern vielmehr in Wechselbeziehung der Teile untereinander, indem die eine Entwicklungslinie das Zeitorgan für die andere darstellt. Aufs Ganze gesehen ist er zugleich ein exzentrischer Vorgang, eine Dezentralisation und eine Konzentration, eine immer enger werdende Schicksalsbindung, wachsende Abhängigkeit der Teile vom Ganzen und untereinander, bis das Entwicklungsresultat, der harmonisch funktionierende Organismus als anscheinend stationäre, eigentliche Wirklichkeit des Lebens erscheint.

Worin besteht die Dezentralisation? Darin daß die ursprünglich räumlich vereinten, zeitlich gleichlaufenden Entwicklungslinien auseinandertreten. Daß sie zunächst vereint waren, das lehren die Experimente der ersten Stadien mit ihren mehrfachen Ganzbildungen nach der Trennung der Zellen. Dann folgt das Spiel der Induktionen und Differenzierungsantritte, für deren Anfang und Ende keine für das Ganze gültigen Zeitpunkte im Ablauf anzugeben sind. Ist ein Keimteil endgültig normiert, so ist er gewissermaßen aus der Vormundschaft entlassen, selbständig geworden, seine weitere Selbstausgestaltung läuft ab, unabhängig davon, was gleichzeitig in dem Ganzen geschieht. Verpflanzt man z. B. eine

Extremitätenanlage in den Kopf eines anderen Keimes, so wächst sie dort aus, aller organischen Zweckmäßigkeit zum Trotz. Dieses Beispiel lehrt auch, daß die Normierung keineswegs identisch ist mit der Bestimmung zu einer einzelnen Gewebsart. Die Extremität setzt sich ja aus mannigfachen Geweben und Komponenten verschiedener Funktionssysteme zusammen. Trotzdem wird sie als einheitlicher Keim designiert, ihre Entwicklung ist also selbst die Verwirklichung einer organischen Ganzheit, obwohl ihre Formausgestaltung nicht von ihrer autonomen Existenz, sondern nur von der übergeordneten Ganzheit her verständlich ist. Bei niederen Tieren kann auch im ausgewachsenen Exemplar noch die Extremität verlorene Teile bis fast zum Totalgliede regenerieren, wenn nur etwas ihres Gewebes an der Wurzel noch vorhanden ist; der Organismus als Ganzes dagegen kann die in gesamter Anlage verlorene Extremität nicht ersetzen.

Wir sehen also einerseits eine völlige Freilassung des Teiles zur Selbstvollendung, andrerseits eine absolute Formbestimmtheit vom Ganzen her. Es ist das Gleiche wie das, was wir in einem andern organischen Funktionalverhältnis zwischen dem Insektenindividuum und seinem Staate fanden: der werdende Teil – hier das Individuum – hat in dem Stadium der unmittelbaren Schicksalsauswirkung die Norm des Ganzen vollkommen aufgeprägt erhalten; jetzt wächst er selbständig, gleichsam freiwillig in die absolute Zweckerfüllung zum Ganzen hinein. „Getreu bis an den Tod."

3.

Was hat uns die Betrachtung des organischen Lebens gezeigt? Wir fanden die Problematik von „Drang und Form", dann diejenige von „Weitergehen und Bewahren in der Gestaltbildung", schließlich die von „Dezentralisation und Konzentration", von „Freilassung und Normierung". Im Grunde ist es in all diesen Formulierungen immer die gleiche Problematik, das „offenbare Geheimnis", und es gibt ja keinen Bereich menschlichen Denkens, wo sie nicht wiederkehrte; aber von dem Grunde des kreatürlichen Lebens aus ist sie tiefer zu erfassen, kann der Gefahr begegnet werden, daß das Denken selbst nur einer solchen freigelassenen Teilbildungswirklichkeit inne wird, ohne die Normiertheit vom höheren Ganzen her mitzudenken. Der Gefahr erliegen, heißt ein autonomes Sittengesetz, ein geschlossenes System des Geistes denken; der Gefahr

nicht erliegen, heißt glauben, heißt durch alles Denkbare hindurch dem Noch-nicht-denkbaren zuleben oder dort hineingelebt werden. Alle jene Gedanken sind ja nicht ohne innere Notwendigkeit gedacht, sind nicht falsch, so wenig, wie das überpflanzte Bein am Kopf des Frosches in sich falsch wäre, weil es an dieser Stelle die vom Ganzen empfangene Norm, die es doch verwirklicht, verleugnet. Gerade in dieser Verleugnung offenbart es die Norm am sichtbarlichsten, gerade der autonom gewordene Teil bewährt die Ganzheit, der er trotzt. Mir ist die Erzählung vom Kainszeichen immer die grandioseste Alles-in-Einem-Erfassung des Lebens gewesen.

„Dezentralisation und Konzentration." – Wir hatten die Aktualität des Lebens in dem Geschehen von Unform zu Form, in dem Übergang von ungeformter zu formtragender Materie gefunden; wo ist die Aktualität des lebenden Ganzen? Sind in diesem Sinne alle Teile gleich lebendig, oder gibt es Teile erhöhter Aktualität, eine Zentralregion etwa höchster, eigentlicher Ganzheitsvitalität? Oder ist der zeitliche Ablauf des Lebens zugleich ein Wechsel der Aktualität von Teil zu Teil oder von Bereich zu Bereich?

Diesen Fragen gegenüber gibt uns der wissenschaftliche Erfahrungsbestand noch nicht die Sicherheit zu einer einfachen Antwort, auch die Forschungsergebnisse sind ja nicht unabhängig von der jeweils herrschenden Theorie. Aber da wir überzeugt sind, das Gleichnis nach beiden Seiten vollziehen zu sollen – credo, ut intelligam –, so wollen wir die Antwort geben und sie ohne Scheu vor Hypothesen auch im Kreatürlichen begründen. Wir sagen also: die Aktualität des Lebens in der Ganzheit weicht von den Bezirken, die ihre Norm empfangen haben und mit ihr freigelassen sind, zurück, sie konzentriert sich von außen nach innen. Daß „Außen" ist in dieser Formulierung nicht nur räumlich gemeint; ein Bereich, ein Teil des Ganzen ist umsomehr außen, je unmittelbarer er mit der Außenwelt in Beziehung steht, umsomehr innen, je vermittelter die Umweltdinge auf ihn einwirken und von ihm Wirkung empfangen. In diesem systematischen Sinne sind also diejenigen Teile und Organsysteme die peripherstен, die als die Umschlagstellen zwischen Außen und Innen dienen, bei ihnen ist auch die Funktion am unmittelbarsten verständlich, weil in Form oder Vorgang den Bedingungen der Außenwelt direkt entsprechend. Das gilt von den Extremitäten z. B., wie vom Skelettsystem, von den Verdauungs- und Atmungs-, wie von den Sinnesorganen. Ihre Bildung ist daher ebensowohl Ausdruck der Weltwirklich-

keit, wie der besonderen lebenden Ganzheit; in ihrem zeitlichen Ablauf ist sie die Einbeziehung der Welt in das Individuum, oder des Individuums fortschreitende Selbstverwirklichung im Material der Welt. Von diesem fortschreitenden Prozeß aber sagten wir, daß er ein allmähliches Zurückweichen des aktuellen Lebens von außen nach innen, man kann ebensogut sagen: ein allmähliches Vordringen der Welt gegen das Innere des Individuums, der lebenden Ganzheit sei. Dabei behalten wir gut im Auge, was wir als „aktuelles Leben" bezeichneten; es ist das, was gemeiniglich das „schöpferische Leben" genannt wird; was man meint, wenn gesagt wird, das Leben sei aus einer Institution, einem Stil, einer Bewegung gewichen, was wir als den Gestaltungs*fortgang* erkannten. –

Daß wir mit dieser Antwort auf die Frage nach dem Gange der Aktualität im Ablauf des Lebens etwas ausgesagt haben, das als *Geschehen* von dem Leben in allen Erscheinungsformen gilt, das wird kaum bestritten werden. Heute weniger denn je, wo „Leben" als die Parole gegenüber dem Anspruch aller *gewordenen*, wie man sagt: erstarrten Wesenheiten gilt, seien es politische, religiöse, künstlerische oder was sonst. Aber daß dieser Vorgang der „Erstarrung", der „Dogmatisierung", der „Verweltlichung" ein *notwendiger* sei, daß er auf dem Wege des Lebens liege, des individuellen, wie des der höheren Ganzheiten, daß das aktuelle Leben immer *jenseits* dieser in ihrer Norm vollendeten Wesenheiten liege, nicht um sie herumgehe, das wird nicht erkannt, obwohl es die gläubigen Menschen zu allen Zeiten gewußt haben. Gewiß gibt es den Tod, es gibt Leichen auf allen Bereichen des Lebens, aber solange eine in ihrer Norm vollendete Lebensformung an einer höheren, noch aktuell lebendigen Ganzheit teilhat, solange wirklich konzentrisch zu ihr noch aktuelles Leben fortgeht, so lange wird sie auch immer wieder in der Zeit verwirklicht, bleibt sie am Leben. Das besagt natürlich nicht, daß alle Arten von Lebewesen, die einmal Glied in der Kette der Entwicklung waren, in der Generationenfolge durch die Zeit erhalten blieben. Schon vor dem Erscheinen des Menschen sind zahllose Arten zugrunde gegangen, und in nicht so ferner Zukunft wird es nur noch Tiere und Pflanzen nach dem Willen des Menschen geben. Auch in der Individualentwicklung werden Organe gebildet, die nur Glied in der Kette sind und wieder verschwinden. Nicht alle einmal durchlaufenen Lebensstrecken werden immer wieder durchlaufen, sondern wo das lebend Gewordene dem werdenden Leben noch dient, da

hört es nicht auf zu leben, d. h. immer wieder zu werden. Was ist denn dieser Dienst? Im Hinblick auf den Organismus und seine Organe sagten wir es schon: es ist die Vermittlung zwischen der Außenwelt und dem Innern, zwischen der seienden Wirklichkeit und der noch werdenden. Im Hinblick auf das Individuum und die Welt ist es der Dienst an der wachsenden Weltwirklichkeit des Individuums und der zunehmenden Individualisierung der Welt. Es ist weder für das Leben des natürlichen Organismus noch für das der höheren Einheiten wahr, daß *das* Leben aus den in sich vollendeten Bildungen gewichen sei, die nur mehr indirekt an dem, was wir aktuelles Leben nannten, teilhaben. Wie entscheidend diese Feststellung ist, für die Theorie des materiellen Lebens sowohl wie für die Sinnerfülltheit des eigenen Daseins, das ist leicht zu sehen. Wir wollen es erst im kreatürlichen Leben begründen und dann die Folgerungen im Gleichnisvollzuge betrachten.

Ist im Organismus das von uns „aktuell" genannte Leben wesensgemäß etwas anderes als das Leben überhaupt? Mit anderen Worten: sind die Vorgänge, die der Lebenderhaltung der schon voll entwickelten Form dienen, andersartig als die, welche die Form fortbilden? Und weiter: wo sehen wir denn im Organismus des ausgewachsenen Tieres oder Menschen noch Fortbildung der Form?

Die Fragen sind ein Thema für ausgedehnteste Variation; wir müssen uns mit andeutenden Antworten begnügen.

Nichts spricht dafür, daß die tragenden stofflichen Prozesse in den beiden Arten von Leben, die wir unterschieden, wesensgemäß verschieden wären; alles spricht für das Gegenteil. Es ist überall der – stofflich mannigfaltig geartete – Übergang von ungeformter zu formtragender Materie, physiologisch benannt: die Assimilation. Zweifellos gibt es quantitative Abstufungen in der Intensität der Assimilationsprozesse der verschiedenen Gewebe und Organe, aber keineswegs einfach nach Maßgabe der Aktualität, der Neubildung oder Wiederbildung der Gestaltung. Ein großer Teil der in unserer Einteilung sekundär lebenden Gewebe bleibt zudem, auch nachdem die äußere Form vollendet ist, dauernd sichtbare Form bildend, alle diejenigen nämlich, die in der Zellvermehrung verharren, nur mit dem Unterschied gegen die Entwicklungsepoche, daß die neugebildeten Zellen zugrundegehende ersetzen, daß immerfort gewordene, abgelaufene Zellteile oder Zellen abgestoßen und eingeschmolzen

werden. Nach der herrschenden Anschauung ist diese Neubildung nur eine Abnutzungsreparatur. Ich glaube das nicht, ich sehe darin den eigentlichen Lebensvorgang, gewiß von der Ganzform aus gesehen ein Auf-der-Stelle-treten, aber doch der gleiche Lebensgrundvorgang, wie wir ihn überall wiederfanden. Solche Gewebe sind z. B. die äußere Haut, alle Schleimhäute, die Auskleidung aller Hohlorgane, alle Drüsen. Andere Gewebe, wie Muskeln, Sehnen usw., die auch mikroskopisch formstationär erscheinen, offenbaren den fortgehenden Formungsprozeß in der stofflichen Analyse, im Dichterwerden, in all dem, was als Alterung im weitesten Sinne angesprochen wird. Bei ihnen ist wohl eine Verlangsamung der Assimilation, wenn man will, eine Abnahme der Lebendigkeit im Gange; aber lebendig in der erkannten Bedeutung des Wortes sind sie auch.

Wo aber ist denn im ausgewachsenen Organismus der Ort des aktuellen Lebensfortgangs? Es muß ihn ja geben, wenn unsere Behauptung recht hat, daß es das formbewahrende Leben nur gebe, solange jenseits, konzentrisch zu ihm, aktuelles Leben noch weitergehe.

Nach drei Bestimmungsrichtungen hin werden wir vom individuellen Organismus aus diesen Ort suchen, nach der Bestimmung: Glied in der Kette zu sein, und nach der Bestimmung: Teil eines höheren Ganzen zu sein – oder besser: zu werden. Organisch bezeichnet also: in den Keimdrüsen und im Gehirn.

Es bedarf keiner Begründung, daß die Keimdrüse eine Stätte aktuellen Lebens sei, in jeder ihrer Zellen ist ja der Anfang des Lebensablaufs einer neuen Ganzheit gegeben, einer absolut neuen, eines Individuums in seiner Einzigkeit. Nicht so selbstverständlich erscheint zunächst die Benennung des Gehirns als des anderen Ortes aktuellen Lebens im entwickelten Organismus, und gerade der Fachmann wird hier Einwendungen haben. Das nervöse Zentralorgan ist in seinem Zellbestande das formkonstante Organ kat exochen. Schon bei der Geburt hat das menschliche Hirn die Zellvermehrung eingestellt, das äußere Wachstum seiner Masse geschieht nur durch Zunahme der sekundären Gebilde, der Nervenfasern; die Zellzahl ändert sich nicht mehr, und ob die einzelnen Zellen sich noch vergrößern können, ist unentschieden und nicht sehr wahrscheinlich. Wenn hier noch Formbildung im Gange ist, so in einer Dimension, die unterhalb der Zellgröße bleibt, wenn man freilich auch von der Vermehrung der Faserverbindungen als einer funktionell wich-

tigen Formsteigerung des Organs sprechen darf. Der wesentliche Durchformungsfortgang geschieht aber sicherlich innerhalb der Zellen, schon im Kindesalter läßt er sich an Veränderungen der Feinstruktur erkennen, die man, weil sie mit dem eigentlichen Alter immer deutlicher hervortreten, als Altersveränderungen angesprochen hat. Daß es sich dabei nicht um nur negativ zu bewertende Symptome handelt, daß der kontinuierliche, das ganze Leben begleitende Fortgang dieser Veränderungen ein Ausdruck der Lebensleistung des Organs ist, das leuchtet unmittelbar ein, wenn man sich klar macht, daß das Gehirn das Organ der Tradition, der Zeiterfüllung des Organismus ist, das Organ, welches das Individuum letztlich zur Einheit in Raum und Zeit macht. Und noch ein Moment bewährt die Stellung des Gehirns als Ort des aktuellen Lebens, das ist die außerordentlich hohe Intensität seines Stoffwechsels, der mächtige Energieumsatz in einem Organ, das weder sichtbar mechanische Arbeit noch Stoffproduktion leistet. Solch hohen Energieverbrauch bei fehlender Leistung nach außen sehen wir aber sonst nur als Begleitung regster Formbildungsvorgänge, bei der Keimesentwicklung oder sonst lebhafter Zellvermehrung, Gewebsneubildung. Wir werden alles Recht haben, das Gehirn als den Ort höchst intensiver, aber auch höchst differenzierter Formbildung anzusehen, seine Assimilation hat den mächtigsten Umsatz bei der geringsten Ausbeute an Assimilationsprodukten, es ist – bildlich gesprochen – die heißeste Stelle der Flamme, die, wo das Feuer am wenigsten Sichtbarkeit hat. Wenn man den Naturvorgang allegorisch ausdrücken will, kann man sagen: wo die Materie in Glut vergeht, beginnt der Geist. Ich brauche nicht zu beteuern, daß damit nicht das sogenannte psycho-physische Problem gelöst sein soll.

Wir wollen in keine abstrakte Erörterung des Problems von Leib und Seele eintreten; aber daß hier im Gehirn das Innerste der kreatürlichen Ganzheit lebt, das Zentrum des Individualisierungsvorgangs der Welt, den wir das Werden der geistigen Gestalt des einzelnen Menschen nennen, das wollen wir allerdings behaupten. Der kontinuierliche Durchformungsprozeß des Gehirns läuft das ganze Leben hindurch ab, einerlei, welche Weltwirklichkeit in ihm zu individueller Gestalt wird, welche Welterfahrung er darstellt. Gleichwie die Entwicklung des Keimes ablief, zu welcher Endgestalt auch immer wir ihn durch unser experimentell gesetztes Schicksal gelangen ließen. Auch hier, auch im Seelischen sehen

wir noch einmal jenen konzentrischen Gang der Lebensaktualität, wie wir ihn bei der leiblichen Entwicklung fanden. Auch hier wird die Welt mehr und mehr dem Individuum einbezogen, eingestaltet, oder – wie wir auch sagten – dringt die Welt von außen nach innen vor, um so vermittelter, eigengestalteter, je mehr individualisierte Welt schon da ist, zwischen dem Außen und dem innersten Innen schon eingeschaltet wurde. Auch hier wird das Normierte, das, was man sich zu eigen gemacht hat, das Erlernte gewissermaßen „freigelassen", es lebt ohne Aktualität, oder – wie wir hier sagen – es funktioniert ohne Bewußtseinsaufwendung. Am deutlichsten zeigen das erlernte körperliche Fähigkeiten, von dem Stehen, Gehen, Sprechen des Kindes an zu allem Technischen in der Kunst. Das Bewußtsein ist frei geworden von der Hinwendung zu diesen Leistungen, frei zum Innern, dem diese Leistungen nur mehr Wirkungsmittel zwischen Außenwelt und Individuum geworden sind, das aktuelle Leben ist aus ihnen gewichen. Aber auch wo keine Handlung, keine Empfindung das wirklich äußere Ende oder Anfang der seelischen Kette darstellt, im rein geistigen Vorgang ist die Tatsache der normierten, selbstgewordenen seelischen Außenpositionen, aus denen das aktuelle Leben sich zurückgezogen hat, bedeutungsvoll. Man spricht von intuitivem Denken, von einem unmittelbaren Erfassen der Wirklichkeit, von einem Überspringen der Zwischenglieder im Akt des produktiven Gedankens. Wo das nicht eine Phrase, eine Entschuldigung für Halbgedachtes ist, da liegt ihm auch dieser Tatbestand zugrunde, daß das Gewordene – ohne Aktualität, ohne Bewußtsein Fortlebende – dem Werdenden, Aktuellen, Bewußten dient. Das ist nicht ein reiner Analogieschluß, wir können in der gehirnphysiologischen Analyse die werdende, bewußte Gestaltung von der gewordenen, normierten an ihren funktionellen Symptomen unterscheiden.

Was ist es nun mit dem Werden der geistigen Gestalt, mit dem Leben der Seele in diesem fortgehenden Prozeß des Übergangs von aktuellem in normtragendes Leben? Dieses weichende aktuelle Leben ist ja das eigentliche Ich, der Kern der Persönlichkeit, die Ganzheit in letzter, gegenwärtiger Realität. Ihr geschieht also eine steigende Hingabe des Lebens an die Welt und Überwindung der Welt durch das Leben in *einem* Geschehen. Die Welt dringt immer mehr vor gegen den Kern der Seele, aber zugleich entfernt sich der Kern der Seele immer mehr von der wirk-

lichen Welt. Wenn wir das Wort „wandeln" in seiner ganzen Sinnfülle nehmen, so entwandelt sich die Seele zu Welt, und die Welt wird verwandelt in Seele; und das ist das Leben der Seele, das Leben aus der Wirklichkeit der Welt in die Wirklichkeit des Geistes. Ist es schon das gläubige Leben? Nein.

Wem der Mensch, wem die Idee der Humanität das Letzte ist, dem vollendet sich in dem Vorgang, den wir beschrieben, die Welt im Gang durch die Zeit, dem ist der Weltprozeß die totale Selbstverwirklichung des Menschen aus dem Material der Welt und damit die Verwandlung und in der Vollendung: die Erlösung der Welt. Wem die Idee der Humanität das Letzte ist, dem ist der Vorgang, den wir beschrieben, im einzelnen Menschen die Selbstverwirklichung der Seele aus dem Materiale der Welt und damit in der Vollendung: die Erlösung der Seele.

Ist das die Wahrheit, ist das wirklich die Erlösung der Seele? Die Antwort des Glaubens kann nicht zweifelhaft sein, aber das Nein, das er antwortet, ist kein einfaches, radikales Nein, kein Nein, in dem nicht ein Ja enthalten wäre.

Was wir beschrieben, ist nicht die Erlösung der Seele, aber es ist ein möglicher und darum auch wirklicher und darum auch gottgewollter Lebensvollzug, es ist auf dem Wege zur Erlösung. Nicht in dem einfachen Nacheinander einer gradlinigen Entwicklung, eines fröhlichen Fortschrittes, wohl aber in dem nun so vielfach beschriebenen Prozeß, der recht eigentlich der Vollzug des Gleichnisses ist, in dem Prozeß des aus der verwandelten Welt weichenden aktuellen Lebens. Und wir sind alle an diesem Prozeß beteiligt, mögen wir Kulturoptimisten sein oder Kulturkritiker, mögen wir der Humanitätsidee huldigen oder sie verwerfen. Wenn diese Betrachtung des organischen Lebens einen Sinn haben kann für ein tieferes Verstehen aller Lebenswirklichkeit überhaupt, so ist es der, uns die Zeit, die geschaffene Zeit ganz ernst nehmen zu lassen. Kein Glaube, keine religiöse Inbrunst und keine metaphysische Anstrengung bringt uns darum herum, daß unsere Lebendigkeit nichts ist als das Wirklichwerden in der Zeit. Wir sind nicht derselbige gestern wie heute und alle Tage. Wir geben Gott die Ehre, wenn wir die Zeit ernst nehmen.

Aber es war doch und vor allem ein Nein, was der Glaube jener Humanitätsidee und ihrer Erlösung entgegensetzte; ist es nur das Nein des Bekenners, dessen, der die Offenbarung annimmt und also mit dem Nein nur

seinen Standpunkt wahrt, nicht den des anderen mit seinem Anspruch, ebenso berechtigt zu sein, untergräbt? Das wäre eine schlechte Toleranz, eine falsche Bescheidenheit. Wir leugnen nicht, daß es möglich ist, die Idee des Menschen in der Weltwirklichkeit eines paradigmatischen Lebens wie des Goetheschen so zu offenbaren, daß wir nichts hinweg- und nichts hinzuzutun wissen. Aber wenn ein Leben *ganz* paradigmatisch ist, so ist es vollendet im Augenblicke des Todes. Ist der Tod die Erlösung, eine Erlösung von etwas, das in seiner Wirklichkeit, jeder Sekunde seiner Wirklichkeit die Erfüllung seiner Bestimmung war?

Wir hatten doch aus dem Gleichnis des organischen Lebens gelernt, daß eine organische Ganzheit sich nur dann in ihrer Gestalt vollenden kann, *ohne aus dem Leben zu fallen*, wenn sie die Norm verwirklicht, die eine höhere Ganzheit ihr aufgeprägt hat, eine Ganzheit, in der noch aktuelles Leben fortgeht. Dieses aktuelle Leben kann auch zeitlich jenseits der in der Norm vollendeten Ganzheit fortgehn, wie es der Pflanze, dem Tier gegenüber gilt, aber die Humanitätsidee läßt den Menschen das in jedem Sinne Letzte, die Krone des Lebens sein. Der Übermensch ist auch nur ein Mensch. „Setz dir Perücken auf von Millionen Locken." Gerade wenn es möglich ist, ein paradigmatischer Mensch zu werden, gerade dann muß es eine aktuell lebendige Ganzheit geben, der gegenüber der Mensch mit seinem Leben die Verwirklichung der empfangenen Norm ist. Der im Sinne des Humanitätsideals paradigmatische Mensch, wenn es ihn wirklich gäbe, er würde sich ja von den übrigen Menschen gerade dadurch unterscheiden, daß sie alle Normträger niedrigerer Ganzheiten gegenüber der über ihm wirksamen wären.

Und nun wollen wir dem Gleichnis vom organischen Leben zum Gottesreich denkend nachgehen, es wird uns von einer Problematik zur anderen oder – wie die Theologen heute gern sagen – von einer Paradoxie zur anderen führen. Wir werden finden, daß immer die Problematik im Denken und Wollen der Menschen auseinander tritt, daß es überall gestaltete Wirklichkeit gibt, die den einen und die den andern Gedanken auslebt und damit an ihr Ende kommt, aber das Leben geht weiter.

Was ist denn das Gottesreich? Es ist nicht hier und nicht da, es ist „inwendig in euch". Wir dürfen es jetzt in unserer Sprache sagen: es ist das aktuelle Leben der Ganzheit über uns, von der unsere Seele die Norm empfangen hat, um in der Selbstverwirklichung lebendiger Teil des

lebendigen Ganzen zu sein. In der ewigen Aktualität, dem ewigen Kommen des Reichs haben wir teil an der Ewigkeit, an der absoluten Gegenwart, sind wir die „von Gott angerufene Seele". Das ist, wie ich glaube, in der Lutherschen sola fides ebenso gesagt wie in dem Kalvinschen „allein Gott die Ehre", das ist die Unmittelbarkeit der Berufung jeder einzelnen Seele zu jeder Zeit, der ewige Augenblick in der Aktualität des Ganzen für das Leben des letzten Teils. Aber Glaube ist nicht nur eine Intensitätsbezeichnung, ist nicht nur Inbrunst, und die Seele ist nicht nur aktuelles Leben, sie ist die *bewußte* Seele, alles Bewußte ist Gewordenes. Auch die Seele wird *in* der Zeit, auch der Glaube glaubt *aus* der Zeit, er glaubt ja der Offenbarung. Es gibt beseelte Welt, und es gibt geglaubte Offenbarung. Das Gottesreich ist ewige Aktualität, aber es *kommt*, also kommt es in der Zeit, also gibt es auch in ihm das, was wir auf der anderen Gleichnisseite sekundäres Leben nannten, was so lange lebendig blieb, solange es notwendiger Dienst an dem fortgehenden aktuellen Leben war. Also gibt es auch im Kommen des Gottesreiches jenes konzentrische Weichen des aktuellen Lebens von außen nach innen, von der verwirklichten Norm oder – was ja dasselbe war – von der belebten Welt zu dem Noch-nicht-Wirklichen, der Erlösung zu, dem „Gott alles in allem". Und wie wir vorhin vom Leben sagten, daß es nicht wesensgemäß verschieden sei in den normierten Außenganzteilen und in dem aktuell fortlebenden Kern, so ist es kein wesensgemäß verschiedener Glaube, ob die Seele sich in der empfangenen Norm vollendet, oder ob in ihr das Kommen des Reiches fortgeht. So verstehe ich das Wort von den vielen Berufenen aber wenigen Auserwählten; andernfalls müßte es ja heißen: alle sind berufen.

Und nun wenden wir den Blick der Wirklichkeit zu, die wir sehen in der Vergangenheit und in der Gegenwart. Wir wissen ja, daß über die Idee des Gottesreichs die Menschen sich scheiden, die sich zur Offenbarung bekennen; sie scheiden sich nicht einfach nach den christlichen Konfessionen, sondern auch innerhalb ein und derselben Gemeinschaft. Wenn wir davon sprechen, so werten wir nicht, wie behaupten nicht zu wissen, welcher Mensch zu den Berufenen und welcher zu den Auserwählten gehört, wenigstens nicht unter den Mitlebenden, denn allerdings „an ihren Früchten *sollt* ihr sie erkennen". Aber wir glauben, daß alles das lebendig ist, was in gläubigen Menschen immer wieder neu seine Gestalt bewährt; und wir glauben, daß alles, was solcherart sein fort-

dauerndes Leben offenbart, auch fort*wirkendes* Leben zum Ganzen hin ist, an dem fortgehenden Leben mitträgt, von dem es die Norm seiner Selbstgestaltung empfing. Und noch eins wissen wir aus dem geschaffenen Leben: daß die Selbstverwirklichung der empfangenen Norm in dem Materiale der Welt geschieht und nur hier. Unser Teilhaben an der Wirklichkeit Gottes ist einzig und allein das Empfangen der Norm, in der wir werden können, ohne nur zu vergehen, nicht mehr, nichts Substanzielles; wir verwirklichen nicht Gott, wie eine Metaphysik, die besser Hypophysik hieße, uns einreden will.

Wir bleiben in der Selbstbescheidung unseres Gleichnisses, wir versuchen auch keine nachschaffende Dogmatik, wir sehen nur auf die Wirklichkeit und finden das Leben wieder. Früher hatten wir gefragt, woher es wohl komme, daß es für den Menschen des Glaubens schwerer sei, mit der erkannten Wahrheit ernst zu machen, als für den Menschen der schönen Gestalt und den Mann der Pflicht. Jetzt bedenken wir, daß auch das Kommen des Gottesreichs jener zeitliche Vorgang der Konzentrierung des aktuellen Lebens ist, und fügen hinzu, daß jene Feststellung nicht für alle Zeiten gegolten hat. Wir wagen die kühne Behauptung, daß es für die Christen der ersten Jahrhunderte leichter war, sich vor die Löwen werfen zu lassen, als für Luther, sein „Ich kann nicht anders" wider Papst und Kaiser zu setzen, und daß es wiederum für Luther leichter war, sich auf die reine Lehre zu stellen, als es für den Christen von heute ist, sich zu der Gottessohnschaft Christi auch nur zu bekennen mit ganzem Herzen. Es ist wohl bedeutungsvoll, daß die ersten christlichen Jahrhunderte den Heiligenkalender füllten und daß schon in Dantes paradiso wenige Plätze der Heiligen mehr frei sind. Im Anfang war das aktuelle Leben der Ganzheit, die wir Reich Gottes nennen, noch der breite Strom, der alle Teile mitströmen ließ, wie im Anfang der Keimesentwicklung das räumliche Ganze noch aktuell lebt. Und wie im Anfang der leiblichen Formbildung die Außenwelt noch unmittelbar mitformendes Schicksal wird, so ging in den ersten Epochen der Geistesgestaltung des Christentums die damalige Welt in die werdende Gedanken- und Gemeinschaftsgestalt des corpus Christi mysticum ein. Es ist, wie mir scheint, nicht sehr tiefgründig gedacht, wenn man da von Eklektizismus spricht, wenn man meint, das Christentum aus dem aufgenommenen Weltbestand zu „erklären". Auch die Rezeption der Aristotelischen Philosophie und des

Römischen Rechtes war ein lebendiger Vorgang, war in jenem Prozeß der Einbeziehung und Verwandlung der Welt. Und ebenso verstehen wir es aus dem Gleichnis des Lebens, daß die mittelalterliche Kirche immer gestaltungsmächtiger, einformender gegenüber der Wirklichkeit der Welt wurde, daß sie das Leben der Menschen bis in die äußersten Außenpositionen normierte, organisch einte, und daß sie zugleich immer differenzierender in der Assimilation werden mußte, je mehr normierte Gestaltung zwischen dem Außen und dem lebendigen Kern eingeschaltet war. Sie mußte – wie das Gehirn im Organismus – mehr und mehr die Hauptmasse des andringenden Weltstoffes vernichten, um sich das ihrer Fortgestaltung Dienende auszuwählen. Dostojewskis Großinquisitorlegende ist richtig in der Beschreibung der lebenden Struktur, doch irrig in der Deutung, die sie ihr gibt. Es war keine widerchristliche Gestalt, die Berufenen sind nicht die Sklaven der Auserwählten, das, was wir das sekundäre, das normierte Leben nannten, ist von dem aktuellebendigen nicht vergewaltigt, sondern in der empfangenen Norm freigelassen. Es ist nicht wahr, daß die innerhalb der sichtbaren Kirche gläubigen, d. h. in ihrer Normprägung sich selbst verwirklichenden Menschen Gläubige zweiten Ranges, geknechtete Gewissen seien, daß sie minder beteiligt am Kommen des Reiches wären. Diese Wertung ist unser nicht würdig, und das lebendige Gleichnis widerlegt sie. Dankbar sollen wir sein, daß der Blick auf die Wirklichkeit uns das Leben überall wiederfinden läßt, daß in jener Wirklichkeit Wahrheit ist und in unserer.

Denn nun gilt es, unsere überkühne Behauptung zu begründen, nun gilt es, den Konzentrierungsfortgang des aktuellen Lebens durch die Zeit hin weiter zu verfolgen. An der Schwelle der neuen Epoche steht die Antithese der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche. Wir brauchen das Wort nur auszusprechen, um das Gleichnis unmittelbar aufleuchten zu lassen. Wir hatten ja auch im Organismus gesehen, wie das aktuelle Leben in seinem Konzentrierungsgange von der Gestaltung des Leibes fortgegangen war zur Verwirklichung der Seele. Wie der Prozeß der Einbeziehung der Welt in das Leben in der Artenentwicklung zum Menschen die Welt in immer größerer Breite ergriffen, sie immer tiefer verwandelt hatte, und wie im Unsichtbaren, im Geiste, dieser Prozeß seiner Vollendung zugeht, wenn er sie auch nie erreicht. Dieser neue Konzentrierungsgang im Unsichtbaren hebt auf einer ungeheuer viel breiteren Weltbasis

an. Noch einmal fängt an der Peripherie der Prozeß der Selbstverwirklichung unter der höheren Norm und aus dem Materiale der Welt an. Noch ist nicht wieder die breite Zone normierter Welt, gestalteten Lebens dazwischen geschaltet, das aktuelle Leben grenzt unmittelbar an das Außen; autonomer Staat, voraussetzungslose Wissenschaft, individualistische Kunst, eigengesetzliche Wirtschaft bezeichnen uns die Außenpositionen. Aber es ist nicht nur eine weitere, es ist auch eine erdenfernere Ebene, auf der der neue Konzentrierungsgang anhebt. Es ist dem Menschen viel schwerer geworden, unmittelbar mit seinem natürlichen Leben in die Selbstgestaltung unter der Norm einzuleben. Wir sagen wohl: es ist ein Zerfall aller Formen, eine Atomisierung des Lebens, was wir sehen, ein Schwachwerden aller sonst formkräftigen Mächte, wir sagen von der Religion zumal, daß sie keine bezwingende Kraft mehr sei.

Und wir werden Pessimisten, romantische Sehnsüchtlinge nach vergangenen glaubenskräftigeren Zeiten. Oder Eintagsoptimisten, die von religiösen Wellen oder Moden eine Rettung und Heilung erhoffen. Oder religiöse Praktiker, die dem Patienten, Religion mit Namen, oder Christentum, oder Protestantismus, Diagnose und Prognose stellen und Therapie verordnen. Vor alledem kann uns das Lebensgleichnis bewahren. Mag sein, daß es mit der „Religion" vorbei ist – ich glaube es nicht, aus dem Lebensgleichnis heraus nicht –, mit dem Glauben ist es *nicht* vorbei, mit der Berufung der Menschen im Kommen des Gottesreichs, das in der Offenbarung begonnen hat. Gewiß, es ist heute schwerer, mit dem Glauben ernst zu machen, weil von Jahrhundert zu Jahrhundert das Wort gegenständlicher geworden ist: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Es sind vielleicht der Berufenen immer mehr, der Auserwählten immer weniger geworden. Aber ist das Reich Gottes darum wenigernahe herbei gekommen, gibt es in seinem Kommen ein Rascher oder Langsamer? Ich kann den nicht gläubig nennen, der seine Zeit schilt oder andere Zeiten lobt. Wer die Wirklichkeit nicht *immer* sieht, weil er glaubt, der sieht sie nirgends und glaubt nichts. Mit dem Glauben ernst machen, heißt doch jedenfalls nicht nur, sich in irgendwelche Dogmen und Gesetze schicken, es heißt auch: die Wirklichkeit seiner Zeit in seinem Selbst offenbaren und wissen, daß es die Wirklichkeit ist, weil Gott Gott ist.

Das, glaube ich, kann das Gleichnis des organischen Lebens zum Gottesreich uns lehren.

EUGEN ROSENSTOCK

DIE POLYCHRONIE DES VOLKS

1. Die Rückkehr zum Ursprung

Der Wiedergewinnung des Mythos war der Aufsatz „Lehrer oder Führer?“ gewidmet, der im ersten Heft dieses Jahrgangs erschien. Der Mythos, der am Ursprung der Völker in ihrer Stammeszeit absolut und in ewiger Jugend geherrscht hat, der Mythos, den die ewig alte Lehre des kirchlichen Weltalters bis auf den Namen auszurotten versucht hat, – er erstand uns wieder als ewiges Element im Aufbau der Generationen des Volkes. Kein Leben des Volkes ohne Mythos. Denn der Mythos ist der Geist jeder einzelnen Generation in ihm. Er überfällt diese, weil und soweit sie sich unbedingt muß zu vollstrecken trachten. Geist wird vollstreckbar nur dort, wo er Fleisch und Blut befällt. Jeder Mythos fordert also von seiner Generation ein Menschenopfer. Daran wird er sichtbar. Daß ein Geschlecht es unbedingt ernst mit sich selber meine, zeichnet sich in der Person ab, die ganz an die Vollstreckungsaufgabe des Geists der Zeit glauben muß, im Führer. Wo also leibhaftige Führung statt bloßer Schulen und Richtungen herrscht, da ist Mythos. Mythos und Führung sind Geist und Gestalt eines einfachen und einfältigen, gradlinig durchgehaltenen Generationsantriebs. Und dieser Mythos lebt heut wieder auf in Jugend und Alter, in Jugendbewegung und Politik. Nur ein Menschenalter, nur *dreißig* Jahre umspannt der Mythos. Daher diese doppelte Wiedergeburt. Die Jugendbewegung ist die erste programm- und ideenlose Bewegung, daher zum ersten Male rein psychisch, und ohne jede Anlehnung oder Anleihe oder Nachahmung christlicher Kirchenideale oder damit konkurrierender geistiger Traditionen. Und die Politik ist heut „reine“ oder „nackte“ Interessenpolitik; alle ihre Programme sind als bloße Ideologie fadenscheinig geworden. Also ist auch sie ohne jedes Bekleidungsstück in Art der alt- oder neutestamentlichen Gebote und Pflichten. Jugend und Alter stehen heut beide traditionslos und in der Wirklichkeit ihres eigenen Antriebs, jung oder alt zu sein. Jung oder alt zu sein – das kann man auch umschreiben mit *θεωρεῖν* und *πράττειν*; denn der junge Mensch will staunende und doch noch unverantwortliche spielende Vorschau auf das Leben; der alte Mensch will ernüchterte aber verantwortliche ernste Bewältigung des Lebens. Der Universalismus der

Jugend braucht Theorie; die Individualität des Alters braucht Praxis, um sich zu vollenden.

So sind in jedem Augenblick, wo das Volk der Menschen vor dem Angesicht seines Schöpfers sich darlebt, zwei Mythen mindestens nebeneinander wirksam – der Mythos der vorschauenden Jugend, und mit ihr aller noch unbestimmten *Spielkräfte* im Volke, und der Mythos des leistenden Alters und mit ihm aller schon bestimmten *Gewalten* im Volke. Beide Mythen suchen Gestaltung, und beide denken, wie wir noch sehen werden, dabei an eine Gestalt nur aus ihrem Geist. Die Generationen beide aber geben sich heut freiwillig und ganz ungescheut ihrer zeitlichen Bedingtheit hin. Hier und heut wollen sie sich vollstrecken. Damit ist nicht nur über das 19. Jahrhundert, sondern über die gesamte Neuzeit hinaus ein Aufbruch geschehen. Daß jedes Geschlecht *befangen* lebt, wird neu bejaht. Diese Befangenheit in die Zeit galt als Brandmal des Gedankenlosen im Zeitalter des Idealismus – heut wird sie als notwendig gerade von den Denkenden durchlitten. Insoweit wird aber nur urewiges Naturgesetz wiederentdeckt, das Gesetz, daß der Mensch durch Zeit, durch saeculum und temporale Ordnung, bestimmt zu werden hat. Eine Renaissance der naturvolkhaften Welt setzt ein. Die Renaissance der Klassik ist zu Ende. Die vorklassische Erde erlebt ihre Renaissance. Polytheismus, Stammesleben, Sippenordnungen, Altersklassen und Männerbünde, Hordentrieb und Bandeninstinkte werden neu wahrgenommen in uns selber. Sohn und Mutter, Tochter und Vater in ihren zweialtrigen Spannungen werden zum Ausgangspunkt der seelenkundlichen Analysis. Die Wiedergeburt des „Erdensohns", eines so vergänglichen Zeitabschnitts, wie es die Menschen der Urwelt gewesen sind, wird Losung und Feldgeschrei einer Menschheit, die ja bereits zwei Antiken „wiedergeboren" hat.

Die Wiedergeburt der Urzeit ist so nur ein weiterer Akt der Wiedergewinnung aller Zeiten in der Fülle der Endzeit, ein dritter Akt. Hat die abendländische Welt im Mittelalter von Gregor VII. bis Luther immer die antike Kirche „reformieren", wiedergestalten wollen, hat die europäische Welt in der Neuzeit dem antiken Staat und seiner Kultur zur „Renaissance" verholfen, so liegt vor uns die Aufgabe, der Menschenwelt der Erde die Kräfte der Urzeit neu zu erschließen und wiederzugewinnen. Die drei Akte nehmen jeder einen neuen Ursprung. Es fällt uns ebenso schwer, von Hellas und Rom und dem klassischen Ideal der Persönlich-

keit in die Urzeit und ihr Urbild des Stammes hinüberzufinden, wie es schwer war, aus Mittelalter in Neuzeit hinüberzugelangen. Aber wenn die drei Akte sich gegenseitig widerstreben, so vollziehen sie sich trotzdem nach einem Gesetz. Keine Reform, keine Renaissance und keine Urerneuerung des Lebens nämlich *ist* die Antike selbst, die von ihr neugeformt, geboren oder zurückgewonnen werden soll. Die Erneuerung des Alten macht aus dem, was „seiner Zeit" das Ganze war, einen Teil der neuen Zeit. Mythos, wie er heut wieder augenscheinlich auflebt, war einst die einzige und endgültige Bestimmung für den Menschenstamm, den er befiel und prägte. Einen Ausbruch oder Ausweg aus diesem Mythus gab es nicht. Und so siechte jeder Stamm an seinem Mythus, sobald die Führung den mythischen Anspruch verwirkt hatte. Das Ende des Mythos war das Ende des Stammes. Die Befangenheit im Mythus war – und ist bei allen sogenannten Naturvölkern – eine wahre Gefangenschaft der betroffenen Gruppe im Gefängnis dieses zeitlichen Geistes. Daher die Vergänglichkeit der Stammeskulturen, daher die seltsame Verliebtheit der Naturvölker in irgendeinen willkürlichen Charakterzug oder irgendeine einseitige Institution, daher die *Ausweglosigkeit* ihres Lebens. Dort, wo Ahn und Mythos allein herrschen, wo sie die *ganze* Volksordnung zu sein trachten, herrscht hoffnungslose, sinnlose Vergänglichkeit.

Der Mythos, der heut wiedergewonnen wird, kommt als Gegengewicht in eine allzu *auswegreiche* Welt. Er hat zwar die Tendenz zur Beschränkung, ja zur Absplitterung von Stämmen und Sippen. Aber diese Tendenz tritt auf in einer unbedingt zusammenhängenden Gesellschaft auf einer unbeschränkt abgerundeten Erde, Die Urzeitstendenz ist also *Gegentendenz*, Gegenwehr gegen ein Zuviel. Und Kirchenreform, humanistische Renaissance und völkische Erneuerung sind alle jeweils zeitgemäße Gegenwehren gegen die Gefahren ihrer Epoche gewesen. Die Kirchenreform der Päpste rettete die seelische Einheit des Menschengeschlechts. Die humanistische Renaissance rettete die Kraft der weltlichen Individualität. Die völkische Wiedergeburt steht am Ende der Zeit und beschwört deshalb den Zeitgeist selbst, um in der allgemeinen Uniformierung noch Ursprünglichkeit zu retten. So muß sie alle zeitlichen Bindungen wiedergewinnen wollen: die heiligen Bande des Bluts, die geheimen Bündnisse der Wahl, die innersten Zellwände des Volkstums. Deshalb bejaht der Einzelne plötzlich so stark seine Gruppe.

Der Mythos kommt also in eine ganz öffentliche, ganz *ungebundene*, ganz weltliche Gesellschaftsordnung als Zusatz und Bestandteil hinein, damit diese durch ihn zur Geborgenheit und Gebundenheit einer Volksordung genesen könne. Damit verliert der Mythos seine Losgelöstheit von der übrigen Welt. Er wird pharmazeutisch, nicht selbstherrlich wirksam. Und deshalb haben wir für dieses Gebilde in „Lehrer oder Führer?" nicht das Wort Mythos gebrauchen mögen. Wir haben vielmehr einen Namen gesucht, der über sich selbst hinauswiese und der von der Abhängigkeit des Mythos vom Dasein einer umfassenden Gesellschaftsordnung her geprägt wäre. Eine solche Neuwahl des Namens trotz Übernahme ist auch sonst durchaus üblich bei Renaissancebewegungen. Zum Beispiel ist der Name für das Kernstück des neuzeitlichen Geistes, die Philosophie, mit *Weltanschauung* ganz neu geprägt worden. Denn die neuzeitliche Philosophie ist eben bloß Anschauung des weltlichen Teiles der Welt, der Natur. Gott und die Seele kommen in der neuzeitlichen Philosophie, zum Unterschied von der antiken, nicht originär vor. Der Name für das dazu gehörige weltliche Ordnungselement, für die rein weltliche Gebietskörperschaft innerhalb der Christenheit ist ebenfalls neu gebildet. Das neue Wort, das im 16. Jahrhundert unentbehrlich wurde, ging von dem Gegensatz der vielen weltlichen Staaten zu der Einen Kirche (zunächst in Italien) aus, erfocht die autochthone Individualität eines Freistaats, gegenüber aller kaiserlichen und päpstlichen Theokratie, und so kam es zu dem Begriff *Staat* jür jede souveräne Gebietsordnung, jeden weltlichen Status (= Zustandseinheit). Der Name „Staat" wurde notwendig, weil die echt-antiken Worte Polis und Republica inzwischen auch für größere und kleinere Gemeinwesen (vom Weltreich bis zum Dorf) verwendet worden waren, und vor allem für *andersartige*, wie die „civitas dei". Es war eben schon eine größere menschheitliche Gesamtwelt da, die jene antike Polis beerbt hatte.

Dieser Umstand hat über die Art der Wiedergeburt der klassischen Antike entschieden. Für den neuen weltlichen „Staat" war also von der antiken Polis nur der weltliche Teil *abzüglich* der Religion und des Kults übrig.

Auch dem Worte Mythos fehlt heut die eindeutige Bestimmtheit. Es wird auf Vergängliches wie auf Unvergängliches aufgeklebt. Da aber als ordnende, abriegelnde und einengende Kraft zur Erhaltung unsrer Ursprünglichkeit das in sich beschränkte, das *bestimmt vergängliche* Gebilde

allein in Frage kommt, da für den Mythos keine Endgültigkeit mehr gefordert werden kann, so habe ich dafür den Namen des *Einaltrigen* Gebildes vorgeschlagen. Einaltrig also heiße eine Ordnung, nicht weil sie 5 oder 30 oder 100 Jahre lebe, sondern weil sie ihren Ursprung in einem Generationserlebnis habe. Alle „ursprüngliche" oder natürliche Ordnung also ist einaltrig, auch wenn sie viele Jahrhunderte sich erhält.

Mehraltrig sei demgegenüber alles das genannt, was zur Verfugung und Überlebung aller dieser sich auslebender Einaltersordnungen dient. Will es diesen Dienst tun, so muß es selbst auf sein eigenes Eines und Einmaliges Vollalter der Verwirklichung verzichten. Mehraltrig sein heißt keinem Alter ganz angehören, also *nicht* führen! Die Kraft zur Mehraltrigkeit geht eben gegen die zur Führerordnung geschaffene Natur des Menschen. Mehraltrigkeit ist nichts Ursprüngliches und nichts Politisches, weil sie Verzicht voraussetzt auf den Mythos, dem man „ursprünglich "angehört, und auf die Politik, die man nach diesen Interessen „eigentlich" treiben müßte, Sie ist der Mode, dem Zeitgeist, dem Augenblick, dem Generationserlebnis, kurz allem, aus dem einaltrige Führung entsteht, entrückt. Mehraltrige Lehre ist daher immer weniger teilhaftig der Wirklichkeit als die einaltrige Führung; ihre Rechtfertigung kann daher nur darin liegen, daß sie dafür mehr teil hat an der Wahrheit. Nur weil jeder Mensch selbst mindestens zwei Generationen angehört, also selbst seinen Mythos überlebt und überleben muß, ist mehraltrige Ordnung möglich und unentbehrlich.

Wie mir ein Jugendführer schreibt: „Ich begreife, daß ‚Führer' mit seiner ungeheuren Gegenwartsnähe, seinen sehr persönlichen Beziehungen zu A, B, C (und so weiter bis zur Grenze seiner Intensität) unmittelbar an den Ablauf seiner Generation gebunden ist. Er ist ungeschichtlich im höchsten Grade in seinem ganzen Denken, sowohl was die Vergangenheit betrifft, die er nur fast in ihren Daten begreift und nicht irgendwie organisch, als auch im Blick auf die Zukunft – denn er tut nur das Allernächstliegendste, – die scheinbare Logik, die man aus den Tatsachen herauslesen möchte, liegt in der Konsequenz, mit der sich der Wirkungskreis und die Wirkungsmöglichkeit des Führers entwickeln. Seine Aktionen (dazu die Organisation derselben) schaffen sinnvolle Beziehungen von Menschen, ähnlich wie wenn ein Magnet in die Eisenfeilspäne fährt, jedenfalls eine rein politische Angelegenheit. Aus den so entstandenen Differenzen von Gruppen, Menschen und Einrichtungen, also aus den

Spannungen dieser Dynamik entspringt das, was eben zu ‚lehren' wäre, und das ich mir auch als überzeitlich denken kann, denn es muß jenes Gebäude, das ‚auf zwei Augen' beruht, überdauern."

„Auf zwei Augen" ruhen die einaltrigen Ordnungen, nämlich auf der Art, wie die zwei Augen des Führers, Helden, Gründers, heros eponymos, Unternehmers die Welt angesehen und erfaßt haben. Die Lehre geschieht mindestens unter vier Augen, aber sie traut sich sogar zu, jedermanns Augen zu seiner Zeit zu erleuchten.

2. Mehrzahl und Amt

In dieser kurzen Umschrift meines ersten Aufsatzes ist wohl alles vermieden, was die Führung zu etwas Geringerem machte, als die Lehre, oder was die Lehre dem Machthunger abstrakter Wissenschaft, also den einaltrigen Systemen neuzeitlicher Philosophie und Fachkenntnisse gleichzusetzen gestattete. Und die oben angeführte Briefstelle eines Jugendführers zeigt, daß er sich auch von der ersten Fassung nicht angegriffen gefühlt hat so, als sei nun die Jugendgeneration mit ihren unbestimmten Kräften im Volk darin anders behandelt als die Erwachsenengeneration mit ihren bestimmten politischen Gewalten.

Und doch hat die erste Fassung von „Lehrer oder Führer" zu allen diesen Mißverständnissen Anlaß gegeben. Zeugnis dessen sind die inzwischen hier abgedruckten Entgegnungen. Es ist die Lehre hinüber zum Machthunger der „Alten" im Volk und der abstrakten Wissenschaft gerückt worden (Mirgeler); es ist die echte Lehre gerade in der zeitlos-ewig sich vollstreckenden Gruppe gesucht worden (Heft III, S. 366); es ist die Jugend in ihrem heidnischen Lebensstil aufgeschreckt worden und gibt zur Antwort, daß gerade sie erst das christliche Liebesgebot des Augenblicks schrankenlos und gottgleich zu erfüllen wage (S. 361).

Die Jungen haben sich angegriffen gefühlt. Das ist eine Tatsache. Da nützen keine Begriffe. Im Alter der sich verwundernden Vorschau kann man nur begreifen, indem man sich angegriffen fühlt. Sie greifen jedes Wort auf, um daran sich selbst und die Welt zum erstenmal zu begreifen. Ihr Wunsch, ins Leben zu treten, recht eigentlich erst „zur Welt zu kommen", ist der Gedanken Vater. Sie denken ihre Wünsche in ihre Begriffe hinein. Der Ältere verfährt umgekehrt. Er denkt und deutet nachträglich seine Bekenntnisse und Erfahrungen in seine Wünsche hinein. Er muß

begreifen, nicht weil er zur Welt kommen muß, sondern weil er aus einem Stück Welt sich wieder herausarbeiten möchte. Er muß begreifen, um ein Stück seines Lebens zu überleben, um *weiter* zu leben. Indem er begreift, begrenzt und beschränkt er sein anfangs ungemessenes Streben auf das, was sich davon verwirklicht hat. Als mich aber als Jüngling die Kraft der Gedanken befiel, da sollte sie mich entschränken und zum Herrscher im Geist über alles Wünschbare machen, sie sollte mir die Welt eröffnen, nicht sie schließen.

So hat der Begriff die entgegengesetzte Funktion beim Jüngling und beim Manne. Die Unmöglichkeit aller Gedankenüberlieferung nur in Wor- und Begriffen hat hierin ihre Wurzel. Wenn zwei dasselbe denken, so ist es nicht dasselbe. Denn für den Jungen ist der Begriff die Leitersprosse hinunter in den Schacht des Lebens, für den Alten der Stufenhieb heraus aus der Grube, in die er gefallen ist.

Dieser Funktionswechsel der Begriffe ist ja zur Tragödie der Philosophie geworden, ein Stück, in dem die Schüler immer den Meister, wie die Hegelinge Hegel, die Idealisten Kant antithetisch mißverstanden haben. Diese Mißverständnisse sind nicht bedauerliche Zufälle, sondern Geistesgesetz. Der Jüngere mußte sich und seinen Mythos angegriffen fühlen, wenn doch der Ältere denkend vom Leben Abschied nahm, in das der Schüler hineinstrebte. Nur war im neuzeitlichen Geistesstil die Aufdeckung dieses Tatbestandes nicht möglich, weil hier ja ein allgemeiner Weltgeist und nicht viele Zeitgeister vorausgesetzt wurden – übrigens der äußeren Welt gegenüber mit vollem Recht. Nur innerhalb der Generationen des Volks ist die Fiktion der Philosophie von der Allgemeingültigkeit ihrer Begriffe Lüge.

Die Tatsache dieses Mißverständnisses zeigt also, daß der Ältere nicht schon dadurch „Lehre" übermitteln kann, daß er richtig formuliert. Sichtbar wird an ihm für das Auge dessen, der sich angegriffen fühlt, zuerst nur die Lage des Älterseins. Dieser Umstand genügt, damit der Jüngere in ihm den Gewaltenträger einer bestimmten Ordnung, eben der einaltrigen Ordnung der gerade im Ernst des Daseinskampfes stehenden Männergeneration sieht. Die im Spiel des Geisterkampfes stehende Jünglingsgeneration hat aber die Pflicht, ihren Mythos, ihr Urerlebnis, das sie ins Leben ruft, gegen den Geist der Väter zu verteidigen. So wird ein Riesenteil echter Lehre verschüttet und vergeudet, weil sie für Führungs-

gebot der vorhergehenden Generation gehalten wird, auch wo sie den Kitt *zwischen* den Generationen bilden könnte.

Auf den ersten Blick gleicht unser geistiges Tun also mit Notwendigkeit dem Naturprozeß, kraft dessen von Millionen ausgestreuter Keime kaum einer zur Reife gelangen kann.

Daran ändere ich nichts, wenn ich mit Emphase hier nochmals betone, daß die mehraltrige Lehre genau so dem einaltrigen Mannestum entgegensteht wie dem Gott der Jugend, also entgegensteht dem Grafen Westarp und dem Genossen Noske, dem Arzt und dem Anwalt, dem Erzieher und dem Dichter, d. h. jedem bestimmten Träger eines Amtes in dieser bestimmten Welt von heute. Mit Emphase ändert man ja nie etwas. In unserem besonderen Falle aber erscheine ich ja eben gerade selber auch als Amtsträger, als Gewalthaber, als Institution. Der Handelnde scheint immer aus einem Amt heraus zu handeln; ich also scheine aus der Vollmacht des professoralen, des schriftstellernden oder was sonst für eines Amtes über „Lehrer oder Führer" zu perorieren.

Der ernsthaft Handelnde scheint dem Zuschauenden stets ein Definitivum vorzustellen. Es gibt zwischen Alt und Jung, Künstler und Kritiker, Beamten und Publikum keine unverhüllte Erkenntnis des anderen Menschen. Diese beiden Menschenarten können sich nicht ohne weiteres als „Nächste" erkennen! Es liegt eine Blendung über den Augen der spielenden und schauenden Kräfte im Volk, die in jedem vollmächtigen Mann, in jedem Gewalthaber *zunächst* nicht den *Nächsten* zu sehen vermag, sondern das Amt und die Funktion. Die Blendung wird hervorgerufen durch den Glanz, der gerade für den Ohnmächtigen auf dem Amt liegt. Die noch so bescheidene Lichtquelle dieses Glanzes verdunkelt den Menschen. Die Bedürftigkeit eines Amtsträgers läßt sich nie direkt erkennen. „Der Handelnde ist immer gewissenlos", sagt Goethe. Vielleicht erscheint er deshalb immer als stark, mächtig, unbedürftig. Das Liebesgebot gilt nicht für ihn. Daher ist ein alter Bettler so eine außerordentliche Erscheinung. Er hat das Amt, bedürftig zu erscheinen. Er durchbricht also die Verblendung, die durch alle Macht- und Amtsausübung zwischen die Alter und Stände tritt.

Die Stärke des Eindrucks, der von jedem Träger einer gesellschaftlichen Funktion ausgeht, beruht wohl vornehmlich darauf, daß er die Erwartung der Beständigkeit erweckt. Es hat mich oft verdrossen, wenn ein Kritiker das Werk eines Dichters als eine Verheißung, ein schönes Versprechen be-

zeichnet, wenn er den Dichter selber daraufhin eine „Hoffnung" zu nennen wagt. Vielleicht war das kritisierte Werk gerade das beste Werk dieses Autors, oder es bleibt sein einziges oder aber es wird das letzte gewesen sein. Aber der Begriff „Dichter" ermutigt den Schauenden, Zuschauenden, in unserem Sinne also den jungen Teil des Volks, ihn mitleidlos als ewigen Dichter, als Dichter von Amts wegen für Lebenszeit anzusehen. Er sieht in ihn eine dauernde Funktion hinein, die jener gefällig zu wiederholen hat.

Was die *unverantwortlichen*, *unbestimmten* Kräfte also dem verantwortlich Handelnden antun, ist dies: sie schreiben ihm eine bestimmte Rolle zu, verlangen und unterstellen aber, daß er diese eine ewig spiele. Im Handeln werden wir zu einer Einheit und Einzahl und Einseitigkeit, von denen wir uns bei Beginn unserer Tätigkeit nichts haben träumen lassen. Aber es ist zum guten Teil das Publikum, der jüngere, der im Unbestimmten verharrende Teil unserer Zeitgenossen, der uns so einseitig werden läßt. Die Jüngeren machen die Älteren alt im Geiste. Gerade der „letzte Mensch", das letzte Geschlecht, das wäre also eine Generation, die keinen Nachwuchs auf den Fersen hätte, sie würde ewig unverantwortlich, ewig jung, ewig unbestimmt bleiben können. Sie hätte keine Ämter wahrzunehmen, keine bestimmten Gewalten durchzutragen durch die andringende freie Flut der Spielkräfte.

Wenn dem Jüngeren am Älteren das Amt zuerst in die Augen sticht, weil er an diesem Amt das Mittel hat, den Älteren von sich fern zu halten, ihn als anders zu begreifen und abzutun, so tut der Ältere auch dem Jüngeren ein Leids an, gerade wenn er ihm als dem Jüngeren Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Und hier ist der Punkt, wo die Aussprache über „Lehrer oder Führer" uns vielleicht doch zu einer gemeinsamen Erkenntnis führt, wo sie uns also doch das leistet, was nie der Vortrag, sondern nur die Aussprache zu leisten vermag, die *Gemeinsamkeit* der Erkenntnis. Auf sie kommt es uns ja an.

Die Angegriffenen hatten vielleicht recht, jeder einzelne, sich angegriffen zu fühlen. Freilich nicht wegen irgendeiner Behauptung, eines Urteils oder Begriffs in meinem Aufsatz, sondern weil ja der Schreibende für ein Publikum schreibt, der Ältere die Jüngeren schlechthin anredet, ohne die Einzelnen herauszugreifen. Und nun reagiert gerade der, der sich getroffen und herausgegriffen fühlt von einem Wort, wie Nietzsche es einmal schön gesagt hat, reagiert gerade dieser mit heftigem Widerspruch, weil er es

nicht erträgt, bloß allgemein mit unter den anderen begriffen zu werden. Er fordert und kann fordern, daß er, den die Sache so „ganz persönlich" angeht, nicht so allgemein angesprochen werde. Er rächt sich für die entwürdigende unpersönliche, „sachliche" Behandlung durch einen – an sich gar nicht gemeinten – Kampf gegen den Inhalt.

Aber für den Handelnden, Schreibenden, Wirkenden besteht hier ein Gesetz, an dem er nicht rütteln kann. Ein Gesetz, das ihn vielleicht ungerecht gegen seinen persönlichsten Leser macht, aber das ihn beherrscht. Mein Aufsatz hat drei Erwiderungen erfahren. Jedes Buch hofft auf recht viele Leser. So wartet auch jeder Arzt – wenn er sich nicht selbst betrügt – auf recht viele Patienten. Sollte sich in diesem Zahlenverhältnis ein Gesetz andeuten, das dem Gesetz der Verblendung durch das Amt des Älteren entspricht? So scheint es in der Tat. Die Zuschriften alle sind jungen Geistes, nicht nur weil sie ihre Wünsche mit Begriffen zu umkleiden und zu verstellen suchen. Auf ihren Plural müssen wir achten. Dann finden wir ein Gleichnis dieses Plurals in ihrem Inhalt. Mehrzahl beherrscht auch ihn durch eine weitere Voraussetzung, aus der heraus sie gedacht sind. Gut und Böse, Glück und Unglück sind in allen drei Zuschriften abgeschafft. Das Leben ist so wie es ist. Es gibt Grade seiner Intensität vielleicht; aber es gibt kein Oben und Unten, kein Heilig und Unheilig, keine Schuld oder Sünde, keine Verbrechen und keinen Tod. Das Leben ist in Ordnung, sofern es rein als Leben gelebt wird, sobald man ihm keine Gebote, Maßstäbe oder Ideale von außen entgegenhält. Wird das Leben so rein gelebt, so schreitet der Mensch durch die Gunst oder Ungunst des Augenblicks frei hindurch zum nächsten Augenblick, von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr. Unbelastet erneuert sich der volle Ursprung des Lebens auf jeder Lebensstufe, denn keine Reue, keine falsche Scham, kein schwächliches Bedauern verkrampft oder zerfrißt das morgen wie heut wie gestern gleich ursprünglich auflebende Menschenkind.

Soll man diese Voraussetzung abstrakt formulieren, so läßt sich sagen: Der Mensch ist polychron. Er ist eine Mehrzahl, nein eine Vielzahl von Augenblicken. Jeder Blick eines anderen Menschen vermag ihn neu zu entzünden. Unzählbar sind die Wiedergeburten dieses Menschen. Es fängt jeden Tag ein neues Leben an. Und der Mensch hat zahllose Menschen in sich, lauter verschiedene und wird sich auf keinen festlegen.

Hierin steckt sicher eine große Wahrheit. Je jünger im Vollsinn des

Wortes jung der Mensch ist (nicht entfernt alle „Jungen" sind es; vielleicht die wenigsten), desto weniger weiß er – eher noch andere – wo gerade sein endgültiger Mensch sein wird. In einem Menschenkind stecken alle Kräfte von Tier und Pflanze sogut wie das menschliche Wesen. Ob er ein Menschenfuchs, ein Menschenhund, ein Menschenveilchen oder eine Menscheneiche wird, ist von all den Begegnungen abhängig, durch die er zur Auflösung seines Geheimnisses Schritt vor Schritt genötigt wird. Ob ein Menschenmensch aus dem Menschenkind wird, ist bis zum letzten Augenblicke nicht zu sagen. Diese Bestimmung des Menschenkindes, über Pflanze und Tier hinaus Mensch zu werden, wird ja sehr oft verfehlt. Und da ein Geheimnis auf lange hinaus über dieser Erfüllung der Bestimmung liegen bleiben wird, so ist die richtigste jugendliche Haltung allerdings die, daß er sich Schritt für Schritt vorbehält. Er muß noch viele Augenblicke vor sich haben, in die er unverantwortlich und ursprünglich eintreten kann, in denen es buchstäblich von dem Blick, der ihn ansieht, abhängen wird, in welcher Gestalt, heil oder versehrt, verwandelt oder kalt gelassen, er ihm entsteigen wird. Wir entnehmen daraus:

Die Vielzahl oder Mehrzahl des eigenen Selbst ist die Form, in der allein der junge Mensch lebendig bleiben kann. Viele Seelen wohnen in seiner Brust. Wäre der Mensch ein ewiges Kind, so wäre die Seelenwanderung ein guter Ausdruck für seine „Bestimmung zur Unbestimmtheit". In Indien, wo dieser Glaube herrscht, ist bezeichnenderweise ein Kastenwesen über diese ausschweifende Gedankenwelt gestülpt, also eine rein äußerliche Vorbestimmtheit jedes Menschen. Man sieht vielleicht, wie sich beides, äußere Kaste aller Berufe und unendliche Vielgestalt der Menschenkinder gegenseitig aufwiegen mußten, damit der die ewige Jugend anbetende Hindu die Wirklichkeit einigermaßen bewältigte.

Vielfalt und Kindlichkeit gehen zusammen. Ein Deutscher, der das Stichwort der Kindhaftigkeit und des kindhaften Urzustandes der von ihm gelebten adamitischen Menschlichkeit durch ein stürmisches Leben durchgetragen hat als Devise seines Heldentums[1]), Langbehn, der Rembrandtdeutsche, hat einmal in seiner vorchristlichen Zeit von sich geschrieben: „Die Möglichkeit und die Fähigkeit, in mir die entgegengesetzten Eigenschaften zu vereinigen, die sich eigentlich auszuschließen scheinen, beruht auf der praktischen Anwendung des Satzes: scheiden,

[1]) Siehe darüber jetzt B. M. Nissen, Der Rembrandtdeutsche (1926), S. 162.

scheiden, scheiden! Ich kann bewußt und unbewußt, volkstümlich und adelig, Kind und Mann, Dichter und Politiker usw. in so hohem Grade sein, weil ich a) das, was ich jeweilig bin, immer *ganz* bin; und b) es dann, von allem andern, was ich bin, völlig *fern* halte. Dichte ich, so dichtet jede Faser in mir, und ich lasse nichts anderes zu; politisiere ich, dito; bin ich Kind, dito; und so fort . . .“

Die Unzahl von Möglichkeiten, in die wir uns verwandeln können, müssen vorbehalten bleiben. Woraus folgt, daß Vielzahl und Unbestimmtheit zusammengehören. Und nun spiegelt sich diese Unbestimmtheit, Vielfalt und Mehrzahl des einzelnen jungen Menschen auch in der Art, wie er von außen grundsätzlich gesehen wird, nämlich als *Mehrzahl!* Nicht nur im Leiblichen ist das so, wo Eltern sich mehrere Kinder wünschen, eben kurzweg „Kinder“; nein, in alle Bezirke des Lebens hinein erstreckt sich dies Gesetz, daß unbestimmtes Menschentum und mehrzähliges Menschentum zusammenfallen. Die Studenten und der Professor: da ist alles in Ordnung. Man sieht sofort, daß man diesen Satz nicht umkehren kann. Die Professoren in der Mehrzahl – eine traurige Geschichte. Und der Student in der Einzahl – ebenfalls eine hilflose Figur.

Was wir als Eigenart in uns tragen, damit umgeben wir uns. Der einzelne Student stellt als Schutzwehr und Wandschirm um sich die Mehrzahl und Vielzahl; durch sie bleibt er unzählbar, unbestimmt, also unkenntlich. Eben dies aber will er mit aller Macht seines Wesens; denn selbst wenn er schon ehrgeizig ist, so ist er ja doch noch Wanderer. Und wo er sich erkennen läßt, – nun da ist es eben auch mit der Unbestimmtheit zu einem Stück zu Ende. Die Erwachsenen aber ersparen sich die volle Teilnahme an den Jungen, solange sie in ihnen die Mehrzahl sehen. Sie tun recht daran. Denn der Einzelne, der allein mein Nächster sein kann, die einsame Seele, regt in jenen erst leise ihre Flügel.

Ist also nicht die „Mehrzahl“ der Paravent, hinter dem sich Jugend frei erhält? *Ist Mehrzahl nicht ihre Institution*, weil ihre einzelnen Glieder des Schutzes durch das Amt noch darben?

Ich glaube, in der Tat ist es so. Die unbestimmte Mehrzahl, in der alle Jugend innerlich wie äußerlich auftritt, und die Einzahl der Funktion, in der die Erwachsenen sich auf den ersten Blick vorfinden, entsprechen einander. Beide verblenden uns gegen den dritten Menschen, den Amtslosen und gruppenlosen, die hinter Jugend und Alter verborgene Seele.

Damit ist aber eine zwiefache statt einer einfachen Not in der zeitlichen Ordnung der Menschheit aufgedeckt.

Gegen das Übel der Ämter und Pfründen der alten Gewalten räsoniert jeder revolutionäre Spießer. Man möchte heut beinahe Mitleid mit den Großinquisitoren haben, so wohlfeil ist der Spott gegen Gesetze und Institutionen geworden. Es soll dem jugendlichen Empfinden angeblich unfaßlich sein, daß *jede* Institution verknöchert, daß die Revolutionäre von gestern die Machthaber und Tyrannen von morgen sein *müssen*. Ich habe das zwar nie verstanden. Aber es soll ja so sein. Die Jungen verachten das Altwerden mit seiner Verblendung gegen das Leben, gegen die Freiheit, gegen die Ursprünglichkeit. Und die Sünde des Alters, das so veramtet und verbürokratisiert, ist gewiß groß. Aber die Dinge liegen komplizierter. Erstens haben wir schon gesehen: die Jungen machen die Alten alt; die Unversorgten, Unbestimmten, der Nachwuchs verlangt Ämter zu seiner Betreuung und verdirbt dadurch den Charakter der Amtspersonen. Er sieht viel mehr Glanz in die Macht hinein als in ihr ist, und verfestigt sie dadurch. Und nun erkennen wir etwas zweites: die Jugend hat ihre seelenlose Institution genau wie das Alter. Flüchtet sich die Schwerkraft des trägen Mannes in sein Ämtchen und auf ein Pöstchen, so flüchtet sich die Treulosigkeit des unzuverlässigen Jünglings hinter die Mehrzahl, ins sogenannte „Allgemeine". Alles jugendliche Sprechen ist, weil es schamhaft ist, und die Seele verbergen will sogar wo es sie enthüllt, entsetzlich abstrakt. Die „abstrakte" Wissenschaft ist eine Schöpfung jünglinghaften, abstrakten, verallgemeinernden Denkens. Wenn also die moralische Verknöcherung der Welt Schuld der Alten ist, so ist die Schuld der Jugend, die *Mehrzahl* um sich braucht, all das, was uns heut *geistig* zugrunde richtet. Da sind z. B. die Allgemeinbegriffe der Schule; diese sind notwendig, weil der Lernende ja als unerkannte Vielfalt bequemer lernt; also bekommt er unpersönliche, abstrakte Lehren vorgesetzt. Wer die akademische Freiheit will, muß die abstrakten Lehrsysteme wollen. Denn wenn der Student soll unerkannt bleiben dürfen, so kann er nicht Mehr oder Besseres erwerben. Wo kein Glaube, kein Vertrauen, keine sittliche Autorität den Jungen überschattet, da kann er nur abstrakte Jünglingsphilosophie erwarten – wie Leo Schestow im vorigen Heft so herrlich auseinandergesetzt hat. Wer sich nicht gibt, dem kann nur Unbestimmtes, Generelles gegeben werden. Alle Ideale, Programme, Theorien, die unser

öffentliches Leben vergiften, sind Abstraktionen, die für das Genus „Jugend", das Genus „Publikum", das Genus „Laien", kurz für eine unbestimmte Flut von unverantwortlichen Hörern zubereitet worden sind.

Daß die Kirche alt, die Erwachsenen bequem, die Institutionen überlebt werden, ist also nur die eine Tatsache, die wir der Aufmerksamkeit der Revolutionäre empfehlen. Die ebenso unabänderliche Tatsache ist, daß Jugend im Alter nur den Machthaber, im Wort nur die allgemeine Idee, im Denken nur das Abstrakte zu erkennen vermag, weil sie sich selber noch nicht erkennen lassen will oder darf.

Es sind also zwei Gründe für die Greuel dieser Welt da, nicht einer. „An sich" ist die Jugend genau solch Hindernis für eine schlichte Lebensordnung wie das Alter. Ich als Professor und ihr als Studenten seid beide Lebensformen, die überwunden werden müssen; man kann zwar weder den Plural abschaffen noch das Amt. Aber man kann durchschauen, daß sie beide den Blick trüben für das, was es hinter den Generationsformen der Unbestimmtheit und Bestimmtheit gibt und was uns über sie hinweg trägt. Jugend und Alter haben ihre natürlichen Verfassungen. Und deren Unzulänglichkeiten werden nun durchschaubar.

Mehrzahl ist die Institution der Jugend, und zwar gerade in ihrem tiefsten und edelsten und unentbehrlichsten Sinn.

Damit wird nun die heldische Führung dieser Mehrzahl, also die Gruppe oder der Bund mit heroisch-autoritärer Spitze begreifbar als ein Versuch, diese jugendliche Vielfalt einfach durch ihren Gegensatz zu überwinden, durch den einfachen vereinheitlichenden Führer. Dieser Führer ist mehr als jung, weil er Einer ist und sein will. Aber er ist kein Erwachsener, weil ihm die Einmündung in die ererbte Welt der Ämter fehlt. So wird Jugend also zwar Einheit, aber sie wird nicht alt, sie gelangt nicht aus dem Mythos ihrer jugendlichen Freiheit hinüber in den Mythos des ernsten Gesetzesalters. Sie lebt einen Mythos zu wenig. Sie würde daher ins Weitervegetieren verstoßen wie der Urzeitstamm durch seinen Mythos, der ihn unentrinnbar umschlossen hielt, wenn nicht der erdumspannende Zwang der gesellschaftlichen Arbeit und ihrer Funktionenteilung all diese Führergruppen schnell sprengte und widerlegte. Also ist diese direkte Entstehung des Einzelnen unmittelbar aus der Mehrzahl der Jugend heraus in der Person des auf den Schild gehobenen Heros eponymos nur eine halbschlächtige, einhälftige Lösung der Aufgabe, wie aus Jugend und Alter Volk sich entfalten könne.

Deshalb ist z. B. der Fascismus, so wie ihn der Justizminister Mussolinis in einer von diesem gebilligten Rede bestimmt hat, unfähig, durchzustoßen bis ins Herz des einzelnen Volksgliedes, weil er die unbestimmte Gruppe, die geräuschvolle Gruppenherrlichkeit ewiger Jugend für alle und immer proklamiert.

Das Alter ist geräuschloser. Aber es hat ebenfalls seine einhälftige unzulängliche Urverfassung: die der Arbeitsteilung. Das Alter der Männer – nicht das Greisenalter, aber von diesem handeln wir für diesmal absichtlich nicht – will sich reibungslos organisieren; jeder sein Büro, jeder sein Tippfräulein. Und nun gegenseitiges Bombardement aus einer abgedichteten Fernsprechzelle in die nächste, von einer eingemauerten Monade mit allen anderen. Wie alt die meisten der Jahreszahl nach „jungen" Menschen sind, läßt sich aus der Organisationswut und mechanischen Arbeitsteilung sehen, die viele in ihren Bünden fieberhaft den Alten nachmachen. Ich kannte eine Gilde an einer süddeutschen Universität, die sich jedes Semester neu einem Führer zu völlig freier Formung anvertraute. Sie ist das reinste Gebilde echter Jugend, das mir begegnet ist. Die Männer wollen den Fachmann und die Fächerteilung. Sie wollen die Aristokratie der Ämter, den Stumpfsinn der Bürokratie und den freien Wirkungskreis für jeden. Diese Männerordnung des Liberalismus, der Gesellschaft, des mechanischen Staats und seiner Philosophien versagt genau so vor dem Rätsel des Nachwuchses in all seine Arbeiten und Ämter, wie die Führergruppe der Jugend vor der Übermacht der Ämter scheitert. Die Männerordnung kann ja auch für die Heraufführung und Einführung des Nachwuchses nur Spezialisten abordnen und den Volksschullehrer, Studienrat und Professor als Fachmann für Pädagogik züchten. Und die staatsbürgerliche Welt der Neuzeit, Männerordnung die sie ist, macht durch dies Erziehungssystem Bankerott.

Der Führer führt seine Gruppe ins Nichts, statt in die männliche Berufswelt, weil er in dem Mythos gefangen bleibt. Der Fachmann treibt den Nachwuchs ins Examen, statt in die persönliche Erziehung, weil er in der Ämterteilung stecken bleibt. –

Es wäre mir schon genug, wenn die Aussprache ergeben hätte, wo die beiden Gefahren der Vergewaltigung des Menschlichen im Volk immer neu auftauchen: in den Gewalten, kraft deren sich Jugend und Alter gegeneinander verblenden, geblendet von dem überstarken Eindruck der un-

bestimmt-treulosen Mehrzahl der Jugend oder der allzu bestimmten, wandellosen Ämter gier des Alters, vom Glanz der *Fülle* und vom Glanz der *Macht*. Ist der einzelne Jüngling berufen, so weiß man es doch noch nicht. Man sieht nur seine Zugehörigkeit zu seinem Kreis, seiner Gruppe, seinem Genus. Und umgekehrt: wurzelt der einzelne Amtsträger in einer Gruppe, in einer Vielfalt des Menschlichen, so sieht ihm das doch niemand an und es geht auch zunächst niemand etwas an, der ihn auf die einsame Spezialität seiner Funktion in Anspruch nimmt.

Die beste Kraft im Menschen, nicht das zu sein, was er zu sein scheint, wird also ständig verhüllt durch diesen Schein, den die alte Christenheit die arge „Welt" nannte, der aber als die zeitliche Schöpfungsform des Zeitwesens Mensch eben nicht nur „arg", sondern auch wirksam ist und bleiben soll. Denn er entspricht zwei natürlichen Lichtquellen, die nun einmal glänzen. Gewiß gibt der Glanz der Unerschöpflichkeit und Zahllosigkeit und der Glanz der amtlichen Vollmacht nur ein trügerisches Licht. Nur ihr Trug hat ja die tollkühne Leistung des Krieges ermöglicht. Vier Jahre lang hatten wir trotz lauter amtlicher Vollmachten keine Regierung, sondern schlitterten eben einfach weiter, bis die hohlen Masken fielen, und vier Jahre lang verließen sich diese amtlichen Machthaber umgekehrt ebenso naiv auf die Unerschöpflichkeit der Volkskraft, bis Hunger und Pestgrippe auch diesem Glanz ein Ende machten.

Aber so verblenden diese Lichtquellen nur ein in Volk und Staat, Jugend und Alter, Fach und Neigung auseinandergeborstenes, gottverlassenes Volkstum. Auch ein wiederhergestelltes Volk wird im Lichte seiner höheren Ordnung diese beiden Teillichter nicht übersehen dürfen, den Glanz, der über Jugend und Alter, der über der Kraft der Vielzahl und der Vollmacht des Amts liegt. Wer die Scharen der Kämpfenden einmal mit den Ähren des Kornfeldes vergleichen mußte, wer die „heilige Kraft" eines Herrn walten gefühlt hat in seinem Bereich, wer die Weise des Epos kennt, in dem Homer von beidem singt, der weiß, daß er selbst diesem Glanz unterworfen ist. Und so wird er für die Gegenwart etwa sagen, scheu gewarnt durch den Weltkrieg und trotzdem bejahend:

Die bestimmte Funktionsordnung einer weltweiten „menschlichen Gesellschaft" der Erwachsenen und die unbestimmte Gemeinschaftsordnung einer völkischen Jugend stehen gegeneinander. Beide sind Naturtatsachen. Sie sind ohne befriedigenden Zusammenhang miteinander. Beide sind ge-

eignet, aus sich heraus den „Nächsten" im Menschen unsichtbar zu machen. Beide sind ohne Seele. Denn beide spiegeln nur ein Fragment des Menschen, buchstäblich ein Fragment, einen Bruchteil seiner Gezeiten, noch ohne Anweisung, wie über die Bruchstellen hinüberzugelangen sei in den anderen Teil, in die nächste Periode. –

Wir haben in dieser Aussprache zufrieden sein müssen, die Voraussetzungen, die „Lehre" nötig machen, neu herauszuarbeiten. Von ihr selber konnten wir noch nichts aussagen, obwohl doch hier erst die Fragen nach einer beseelten Volksordnung stecken. Jetzt wissen wir nur, womit diese zu rechnen hat. Es ist seltsam, daß man im Schlußwort immer nur einen Teil dessen „durchsetzt", was man vertrauensvoll in den ersten Aufsatz hineingesetzt hat. Oder vielleicht ist das gerade nicht seltsam, sondern der Lauf der Welt. Wir sind einander so zweideutig, daß man vieles hinsetzen muß, um nur etwas erfolgreich im Nächsten anzustoßen und dies nun wirklich gemeinsam mit ihm umzusetzen und zu übersetzen.

Der Einzelne verträgt viel, die Gemeinschaft aber nur wenig Geist, gerade nur so viel, um ihren Zusammenhalt zu bekräftigen.

Nötig war zum Verkitten der Jugend mit der Lehre daher nur, daß wir uns über *Mehrzahl* und *Führung* klar wurden. Eine kleine Entdeckung springt dabei heraus: Man kann allenthalben lesen, der „Wandervogel" habe das Wandern entdeckt. Das ist der reine Unsinn. Im ganzen 19. Jahrhundert sind Freunde fanatisch gewandert. Der Wandervogel hat nicht das Wandern geschaffen, sondern die Seelenfreundschaft abgeschafft. Er hat sie durch die *Mehrzahl* der unpersönlichen Wandervögel ersetzt. Karl Fischer nahm seinen Stenographenverein auf Fahrt, nicht seinen Busenfreund. Der freideutsche Student war noch Individualist; der Wandervogel findet in den Mythos der Mehrzahl zurück. Die Jugendbewegung wird nur deshalb durch den „Wandervogel" reiner verkörpert als durch den Freideutschen. Auf die unpersönliche Mehrzahl kam es an, nicht auf das Wandern. Dies für heut.

Über „die Lehre" werden wohl nicht die Jungen, sondern die Alten ihre Einwände vorzubringen haben, weil nur die Alten sich hier angegriffen fühlen können.

Das wäre eine schöne Bestätigung der hier vorgetragenen Erfahrungen mit der „Polychronie" des Volks, mit seinen einaltrigen Geistern und seiner mehraltrigen Ordnung.

ERNST MICHEL

ÜBER EINE LEHRSTÄTTE FÜR DIE ARBEITERSCHAFT

Eine Auseinandersetzung

Am 1. Mai 1921 war, angeregt von Arbeitervertretern und arbeiterfreundlichen Akademikern, die *Akademie der Arbeit* in der Universität Frankfurt a. M. ins Leben getreten, als erste und bisher einzige deutsche Hochschule für das „Volk der Arbeit". Der Staat und die Spitzenverbände der Gewerkschaften hatten der neuen Hochschule in dem Gründungsvertrag die Aufgabe zugewiesen, „Hörern aus den Arbeiter-, Angestellten- und Beamtenkreisen eine systematische und selbständige Hochschulbildung zu verleihen, zur Wahrnehmung ihrer Tätigkeit in der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Selbstverwaltung". Die Erfahrungs- und Vorstellungswelt der Arbeiter sollte die Grundlage des Unterrichts bilden, Stoffauswahl und Stoffbehandlung sollten in der Welt der Arbeit ihre bindende Orientierung finden. *Dr. Eugen Rosenstock* wurde auf Grund seiner „Denkschrift über eine Bildungsstätte für erwachsene Arbeiter" mit der Leitung und dem pädagogischen Aufbau der Schule und mit der Berufung der drei hauptamtlichen Dozenten betraut. Dem Lehrerkollegium wurde die selbständige Behandlung der pädagogischen Fragen und die jeweilige Wahl der nebenamtlichen Dozenten – Hochschulprofessoren und Männer aus der Praxis – übertragen. Die großen Gewerkschaftsverbände verpflichteten sich, die Akademie zu beschicken und den Lebensunterhalt der von ihnen nach eigenem Ermessen ausgewählten Hörer zu bestreiten. Städte und Provinzen traten als entsendende Instanzen hinzu. In zweiter Linie wurden auch Hörer ohne Delegation zugelassen. Eine besondere Vertretung innerhalb der Akademie fanden die Gewerkschaften, der Staat und die Universität in einem Verwaltungsausschuß.

Gebunden an eine Mächte-Beteiligung, deren Einflußstärke und Einflußrichtung von vornherein unübersehbar und unerfaßbar war, ging Eugen Rosenstock an die Verwirklichung seiner Idee einer „Bildungsstätte für berufstätige Erwachsene". Diese Idee aber war im Kern so grundstürzend und trat von vornherein mit einer solchen durchdringenden und unerbittlichen Prägekraft in die Erscheinung, daß das erste Jahr bereits für die Beteiligten durch die radikalen Wandlungen, die diese Idee in jeder Richtung forderte, und durch die täglichen Entscheidungen, die sich

für die Praxis ergaben, überbelastet war. Die äußeren und inneren Kämpfe führten am Ende des ersten Lehrgangs zum Weggang Eugen Rosenstocks. Wir andern, die wir an der Akademie verblieben, nahmen die ursprüngliche Idee auf und führten den Kampf für sie fort, freilich ohne jemals das Gefühl loszuwerden, daß bereits in dem Fundament, auf das die Bildungsstätte gegründet war, ein verhängnisvoller Fehler stecken müsse.

Es sei zunächst in Kürze die Bildungsidee der Akademie der Arbeit und die aus ihr gestaltete Lehrmethode, wie sie grundsätzlich bis heute von den verantwortlichen Trägern des Lehrhauses festgehalten worden ist, dargestellt. Ein zweiter Abschnitt gibt dann den Ertrag der mehrjährigen geistigen Auseinandersetzung mit dem Versuch, diese Bildungsidee *institutionell* zu verwirklichen.

1.

Ausgangspunkt für die Bildungsaufgabe der Akademie der Arbeit war nicht mehr die Fragestellung der bürgerlichen Volksbildung und der Arbeiterbildungsbestrebungen der Vorkriegszeit, sondern die Tatsache des Zusammenbruchs unsrer bisherigen Volks- und Staatsordnung im Jahre 1918 und, damit zusammenhängend, die anhebende Berufung der Arbeiterschaft zur verantwortlichen Mitträgerschaft einer kommenden neuen Volksordnung: zur Lösung der Aufgabe zwischen Gesellschaft und Volk.

Die Volksbildungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts war eine künstliche Reaktion auf die Tatsache, daß die *echte Volksbildung* im Verfallen war: Volksbildung als *Formung des Volkes durch Gemeingeist*, durch die verbindlichen Lebensordnungen und die Sprachgebilde, in denen dieser Gemeingeist Gestalt und Ausdruck gewann. Die Neuzeit, vorzüglich das 19. Jahrhundert, war aber gekennzeichnet durch den Rückzug des Geistes und mit ihm der Bildung aus den „Niederungen" des Volkslebens und seiner Ordnungen auf ideale Höhen. Sie war gekennzeichnet durch die Scheidung des Volkes in „Gebildete" und „Ungebildete". Träger dieser neuzeitlichen Bildung war der dritte Stand, das Bürgertum. Diese bürgerliche Kultur und Wissenschaft war wesentlich Ausdruck des Geistes einer sich immer schärfer absondernden Gesellschaftsklasse: sie war liberal und individualistisch und zersetzte, wo sie eindrang, die Volkskultur. Diesen Wesenszug behielt das bürgerliche Geistesleben auch in der Verdünnungsform der „Volksbildung".

In der Arbeiterschaft wurde der Krisenzustand dieser neuzeitlichen

Bildung manifest: sie versagte vor ihren sozialen Nöten, denn sie war ja in einer anderen Zeit geboren. Sie widerlegte sich im Lebensgefühle des Arbeiters, wo dieses originär durchbrach.

Es wurde der Arbeiterschaft zum Verhängnis, daß das Versagen der echten Geistesmächte sie dem *Liberalismus* in die Arme trieb, daß ihr Bildungsdrang der bürgerlichen liberalen Wissenschaft zunächst erlag. Sie hat sich ihr nach dem Grundsatz „Wissen ist Macht" hingegeben, um – okkupatorisch – die Ergebnisse den eigenen Klassenzielen gegen die Bourgeoisie dienstbar zu machen, insbesondere mittels der Naturwissenschaften alle menschlichen Ordnungen als „Ideologien" über Machttrieben zu entlarven. Das Ergebnis mag praktischen Augenblickszwecken förderlich gewesen sein, hat aber den Arbeiter in zunehmender Stärke geistig sterilisiert und in einen Widerspruch hineingetrieben zwischen seinem Lebensgefühl, das auf eine neue *bindende* soziale Gesellschafts-, Wirtschafts- und Rechtsordnung hindrängt, und einer wissenschaftlichen Begriffswelt, die in ihrer Relativität, Unverbindlichkeit und Voraussetzungslosigkeit gerade das Gegenteil von dem allem bewirken mußte.

Will die Arbeiterschaft ihre errungene Stellung im Volksganzen festhalten, ihren Auftrag, zu neuen bindenden Ordnungen durchzustoßen, erfüllen, kann sie es nur, wenn es ihr gelingt, auch in der Geistesbildung durchzudringen durch die individualisierende Bildung der modernen Welt zu einer neuen *Gemeinschaftsbildung*. Diese muß als originäre Bildung der volkspolitischen Berufung der Arbeiterschaft entsprechen, d. h. sie muß Hand in Hand gehen mit der Aufgabe, das soziale Chaos und die volkliche Entformung durch eine Volksordnung zu überwinden, die mit der von der Arbeiterschaft mitzutragenden Industrie- und Arbeitsordnung anhebt.

Hier setzt die Bildungsarbeit der Akademie der Arbeit ein. Sie hat es mit der Bildung erwachsener, berufstätiger Menschen zu tun, mit Menschen, deren Arbeitsleben die wundeste Stelle des öffentlichen Lebens bildet; deren Gesamtleben seit Generationen unter den auflösenden Folgen des Zwiespalts von Arbeitsraum und Lebensraum verläuft. Die Bildungsaufgabe hat deshalb nicht vom Arbeiter als Individuum, sondern von ihm als *notleidendem Glied kranker Institutionen* auszugehen. Und nicht auf den Persönlichkeitstyp des liberalen Zeitalters darf sie hinzielen, sondern auf die *öffentlich verantwortliche* Persönlichkeit, von deren Einsatz die Heilung des gesellschaftlichen Sündenfalls entscheidend abhängt.

Erfahrungsgemäß ist nun aber in dem tätigen Erwachsenen nicht Wissen und wissenschaftliche Bildung der zentrale Trieb, sondern die theoretische Frage und der Wille zur geistigen Besinnung entspringen beim Menschen des „politischen" Lebens an derselben Quelle wie sein politisches Handeln, nämlich mit der Frage: „*Wie kann der Not abgeholfen werden?*" Diese Frage muß darum auch der Ausgangspunkt des inhaltlichen Denkens und der Stoffordnung der Lehrgänge der Akademie der Arbeit sein. Die Kenntnisse aller Art, die zur Lösung dieser Frage notwendig sind, geben wohl die Wissenschaften. Aber geordnet, beurteilt, ineinanderverfugt werden können diese Kenntnisse hier nicht wie für den Studenten aus einer logischen Systematik, sondern *von dem politischen Heiltrieb des tätigen Mannes her.*

Damit ist die Aufgabe der *Verwandlung der Theorie* gestellt. Es soll nicht etwa die Theorie, die den theoretischen Menschen befriedigt, der Praxis angepaßt werden, sondern der *eigentümliche theoretische Trieb des Berufstätigen*, Erwachsenen, soll zu einer *ihm notwendigen* Theorie gelangen.

Für die *Lehrmethode* der Arbeiterbildung nun ist die Erfahrung grundlegend, daß der erwachsene Arbeiter *anders* lernt als das Kind und der Student. Es gilt da zunächst, den *geistigen Stoffwechsel* in den Arbeiterschülern in Gang zu bringen. Das hat so zu geschehen, daß an den Besitz, an den die Begriffs- und Vorstellungswelt, die der Arbeiter mitbringt, angeknüpft und von hier aus ein Klärungs- und Läuterungsprozeß eingeleitet wird. Es geht dabei nicht um *logische Begriffsrevision*, sondern vor allem um Prüfung der Echtheit und Tragfähigkeit der mitgebrachten Erkenntnisse, Begriffe und Vorstellungen: um ihre *Wirklichkeit im Gedankenträger* und ihre Prüfung an den Tatbeständen. Hier liegt für den erwachsenen Menschen die Stelle der Erschütterung: er muß den Mut haben, seinen geistigen Bestand in diesen Prüfungs- und Schmelzprozeß, an dem er doch selbst aktiv teilnimmt, hineinzugeben, auf die Gefahr hin, ihn preisgeben zu müssen. Erst auf Grund dieses Prozesses vermögen dann auch neue Inhalte mannigfaltigster Art, wie sie vor allem die Lehrform der *Vorlesungen* bietet, und die *gewußt* werden müssen, von dem Erwachsenen aufgenommen und verdaut zu werden.

Dieser methodische Grundsatz gilt für die gesamten Lehrformen der Akademie der Arbeit (Gruppenarbeit, Vorlesungen, Seminare), in besonderem Maße aber für die *Gruppenarbeit*, die im Zentrum des Unterrichts steht. Die Hörerschaft ist in bunter Mischung in mehrere Gruppen ein-

geteilt, die von den hauptamtlichen Dozenten in parallel laufenden Kursen durch den Lehrgang geführt werden. Aufgabe dieser Gruppenarbeit ist es, von den Tatsachengebieten eigener Lebenserfahrung und eigenen Lebensschicksals auszugehen und sie in selbständiger Gestaltung geistig durchzubilden. Damit verbunden werden aber nacheinander die Gebiete materiellen Wissens: Wirtschaft, Gesellschaft, Recht und Staat. Deren Behandlung aber darf sich nicht mit der nackten Erkenntnis begnügen, sondern soll diese in die *verpflichtende* Erkenntnis, die auf Wirken und Gestaltung hindrängt, hinüberführen.

Die *Vorlesungen*, die nacheinander Gesamtbilder des Rechts, der Wirtschaft, des Staates und der Politik, der Arbeitswissenschaft, der Soziallehren, der volkswirtschaftlichen Theorien und der Geschichte usw. entrollen und die später einsetzenden *Seminare*, in denen einzelne Fragen oder einzelne hervorragende Schriften bewältigt werden, erhalten von der Gruppenarbeit her ihre zeitliche und stoffliche Gliederung und Rechtfertigung.

Für den *Lehrinhalt* der Arbeiterbildung ist maßgebend, daß der *arbeitende Mensch ein anderes Reifezeugnis* mitbringt als der Schulentlassene und der Student. Die Kenntnis eines Berufs, einer Technik, eines Betriebes, einer arbeitsteiligen Umwelt mit ihren Regeln und ihren Formen ist seine Maturität. Außerdem hat er meist soviel Lebenszeit hinter sich, um auch für die Gesetze eines Lebenslaufs Erfahrungen mitzubringen. Der Stoff der Wirklichkeit, auf den Wissen und Lehre sich erstrecken muß, läßt sich ihm also von der Welt der Arbeit her und von seinem Lebenslauf her erschließen, die Wissensgebiete lassen sich von hier aus gliedern.

Das Gelingen dieser Aufgabe hängt zum großen Teil auch von den Schülern ab: entscheidend ist, daß sie aus sich herausgehen, sich mit den Lehrern auf der Ebene rückhaltloser männlicher Auseinandersetzung begegnen und so zu wirklichen *Mitarbeitern* werden. Nur dann ist das Ziel zu erreichen, daß der Bildungsprozeß des Jahres – der Lehrgang der Akademie umfaßt 9 volle Monate – die Erkenntnisse so in die *Individualität* des erwachsenen Schülers einbaut, daß dieser sie im Leben verantwortlich vertreten kann.

Von dieser Erfahrungswelt aus gliedern sich dann die Wissensgebiete, die dem Arbeiter sich somit aus dem lebendigen Zusammenhang seines Lebens mit dem Volks- und Menschheitsleben entfalten.

Der Gang der Arbeiterbildung zielt ja darauf ab, den Arbeiter tauglich zu machen für ein öffentliches Leben und Wirken, ihn zur geistigen Mann-

werdung zu führen. Was ist aber das geistige Ziel des Mannes? Verantwortlicher Mitarbeiter zu werden. „Mitarbeiter" – dies ist der Bildungsgrad, den die Hochschule der Arbeit als Haus der Arbeitsgemeinschaft von Erwachsenen zu verleihen hat. Mitarbeiterschaft erweist sich daran, daß der Arbeiterschüler für das, was er hört, was er annimmt, und was er ablehnt, Verantwortung zu übernehmen gelernt hat. Dazu bedarf es aber nicht nur der Aktivität des Schülers, des rückhaltlosen Einsatzes seiner Person, es bedarf auch einer Solidarität der Schüler, einer letzten menschlichen Verbundenheit, ohne die wahrhaft politische Bildung, *Bildung von Gewissen, Besinnung und Verantwortung* nicht möglich ist. Nur in einer solchen Arbeitsgemeinschaft, – und hier ist dieses mißbrauchte Wort wieder am Platz – gewissermaßen als *Urform des öffentlichen Lebens*, kann der Arbeiter aus seinem privaten Dasein für das öffentliche Wirken herangebildet werden.

Damit eine Gemeinschaft in diesem Sinne entstehen kann – im Sinne von „Volkheit" nämlich –, ist gerade die Mannigfaltigkeit der Schüler Voraussetzung: sie sollen in der Differenz des Alters, der Berufe, der Veranlagung, Vorbildung, Weltanschauung und Strebungen den Zustand unseres „Volkes" repräsentieren. Denn nur wenn die verschiedenen Berufe und Anschauungen des arbeitenden Volkes in lebendigen Vertretern zusammengebracht werden, kann die *Lehre aus dem Ganzen und für das Ganze der Volksordnung entwickelt werden.*

Auch der Typ des hauptamtlichen Lehrers für Erwachsenenbildung war jetzt zum ersten Mal zu prägen.

Der Lehrer für Erwachsenenbildung erhält aber sein Gepräge von der Aufgabe her, „Schüler" im *Mannesalter* zu bilden. Das besagt: es ist von ihm die Fähigkeit und Kraft verlangt, den „Schüler" als Mitarbeiter anzuerkennen und ihn bei der Mitarbeit zu erhalten. Anders als bei dem Universitätsdozenten und dem Schullehrer also, rückt für den Erwachsenenbildner in den Mittelpunkt die Aufgabe, zu verhüten, daß der Erwachsene „die Maske des Knaben im Lernen anlegt", um von der Verantwortung für das Gelernte frei zu bleiben. Statt dessen gilt es, eine Herausstellung des ganzen Menschen, so wie er bereits im Leben handelt und wirkt, zu bewirken. Dazu freilich reicht die beste „pädagogische" Befähigung nicht aus, wenn das Eine fehlt: die echte *politische*, d. h. gemeinschaftsbildende Leidenschaft des Lehrers. Kraft dieser nur wird er zum Erwachsenenbildner.

Wie es für die Hochschule der Arbeit, soll sie eine wirklich überpartei-

liche Bildungsstätte für das arbeitende Volk sein, wichtig ist, daß die Mitarbeiter die ganze Mannigfaltigkeit der Berufe, Anschauungen, Strebungen usw. im Volke repräsentieren, so ist es für sie notwendig, daß auch in der geistigen Führung die parteilichen Kräfte des Volkes wirksam sind. Eine Homogenität der Dozenten von vornherein würde gerade die erst im Geisteskampfe und in rückhaltloser männlichen Begegnung zu begründende Gemeinschaft, die neue „Volkheit" unmöglich machen. Denn dies ist ja die Aufgabe: die Lehrer, die Mitarbeiter ausbilden sollen, müssen selbst in die Lage kommen, sich vor ihren Schülern als Mitarbeiter zu zeigen. Das kann nur geschehen in einer echten *Gemeinschaft* von Lehrenden, nicht nur in der Form einer humanen Kollegialität. Die Dozentengemeinschaft muß das Miteinanderarbeiten selbst beispielhaft verwirklichen: durch Aussprache, ständige Auseinandersetzung und Verständigung.

Aber auch der Lehrinhalt der Arbeiterbildung verlangt diese Gemeinschaft. Denn die Lehre, wie sie hier gefordert ist, ist ja in selbständiger Forschung aus dem Rohstoff des Fakultätswissens herauszubilden. Das kann kein Dozent für sich allein leisten, dazu bedarf er des lebendigen Austausches mit den Dozenten der anderen Fächer. In diesen Aussprachen kann sich da die Sprengung eben jener Abkapselung der Fachsprachen vollziehen, die sich heute, wo fast jeder Forscher seine eigene Terminologie hat, in einer katastrophalen Sprachenverwirrung auswirkt. Was die Dozenten von ihren Schülern verlangen, das müssen sie also unter sich selbst auch vollbringen: die Überwindung der idealistischen Freiheit des Geistes, die Spaltung des Lebens in Theorie und Praxis, in „Wille und Vorstellung" durch den *gebundenen* Geist, der den Lebenserscheinungen zugewandt ist, an *notwendige* Dinge anknüpft, auf *notwendige* Fragen antwortet und zum *Samariterdienst am notleidenden Leben* wird.

2.

Die Akademie der Arbeit besteht jetzt fast sechs Jahre; sie hat bis heute grundsätzlich die Bildungsaufgabe und Lehrmethode des Beginns festgehalten und sich öffentlich immer wieder dazu bekannt. Es läge deshalb nahe, die Erfahrungen dieser sechs Jahre in einem kritischen Rückblick zu verarbeiten, der die Erfolge und Mißerfolge und ihre Ursachen feststellt und daran den Grad der Verwirklichung und Verwirklichungsmöglichkeit der verpflichtenden Bildungsaufgabe mißt. Aber die kritische Besinnung dieser Jahre hat eine andere Fragestellung immer stärker in den Mit-

telpunkt gedrängt und ermöglicht heute ihre Antwort: die *Zeitberufenheit* der Bildungsaufgabe und Bildungsidee der Akademie der Arbeit ist fraglos, aber war sie nicht für die Gegenwart von vornherein zum Fehlschlag verurteilt, weil sie sich *verfrüht* in einer *öffentlichen Institution* auszuprägen suchte, deren Garanten und Auguren Staat und Gewerkschaften waren? Mächte also, von denen man für ein solches grundstürzendes Experiment bestenfalls eine befristete, völlig ungewisse Toleranz erwarten, die man aber keinesfalls in das Glaubenswagnis, das hier im Kern doch gefordert war, mit einbeziehen durfte?

Rosenstock hat selbst in dem Vorwort zu seiner mit Werner Picht jüngst herausgegebenen Dokumentensammlung „Im Kampf um die Erwachsenenbildung“[1]), die auch seine Veröffentlichungen über die Akademie der Arbeit enthält, auf diese Frage geantwortet: die Zeit sei auf Fehlschläge angelegt, die „gigantische Selbstbelügung aller Klassen in den Jahren der Inflation“ habe vieles Begonnene verdorren lassen, die Erwachsenenbildung aber gehe jetzt nicht mehr vorwiegend die Arbeiterschaft an, sondern „in überwältigendem Maße die verantwortlichen Minderheiten in allen Lagern und Gruppen unsres Volkes“. Demgemäß fordert Rosenstock heute auch eine andere, lockerere Bildungsform, sogenannte „Freizeiten“, d. h. spontane, zellenartige Arbeitsgemeinschaften, in denen Erwachsene aus *allen* Volksschichten in verantwortlicher Aussprache sich begegnen, insbesondere Arbeiter, Unternehmer, Ingenieure und die sog. Geistigen. Denn jede Schicht unsres Volkes sei in sich selbst unfähig, die Gebrechen auch nur ihres eigenen Lebenskreises zu heilen.

Aber diese Deutung Rosenstocks scheint mir im Hinblick auf den „Fehlschlag“ der Akademie der Arbeit nicht zu genügen. Rosenstock übersieht nach meiner Ansicht auch heute noch den Strukturfehler des Aufbaus dieser Schule: nämlich daß er mit seiner Bildungsidee den einzelnen Lehrgängen eine Erschütterung durch Glaubensumkehr, den Lehrern *und* Schülern eine entscheidende Wandlung zumutete, die nicht die *Aufgabe* des Bildungsgangs, sondern deren Eintritt die *Voraussetzung* für die Ermöglichung des Bildungsgangs war. Eine Bildungsidee, die nur als Lebensform dieser *gläubigen* Menschen *hic et nunc* zu verwirklichen war, als „Bildungsstätte *aus* dem Glauben“, wurde in der Akademie der Arbeit durch institutionelle Vorwegnahme der *Wirkform* des Glaubens verwirklicht, die

[1]) Quelle & Meyer, Leipzig 1926.

vorauszusetzende gläubige Erschütterung aber wurde nur „erhofft". Diese Vorwegnahme der Wirkform des Glaubens bedeutete von vornherein die *Säkularisierung* der Institution und ihrer Bildungsaufgabe.

Die Bildungsidee Rosenstocks mußte durch Vorwegnahme ihrer institutionellen Verkörperung *notwendigerweise* der Säkularisierung verfallen: sie wurde auf der Ebene der pädagogischen Versuche dieser Zeit diskutabel, erhielt ihre besondere, hervorragende Ranghöhe unter ihnen, das Für und Wider spielte sich durch diese ganzen Jahre nicht in der Tiefe ihres Grundes, sondern auf der Ebene ihres „Systems" ab. Der Kampf ging und geht noch heute nicht um die ursprüngliche glaubensgegründete Bildungsidee, sondern eben um eine „humanistische" Bildungsform, zu der jene durch institutionelle Vorwegnahme werden mußte. Der religiöse Lebenskern der Rosenstockschen Konzeption ist damit nicht verloren, aber er harrt noch seiner zeitberufenen Wirkform. Die Klärung dieses Tatbestandes ergab sich mir in der längeren Auseinandersetzung mit einem engeren Mitarbeiter. Sie fand schließlich ihren Niederschlag in einem Brief, dessen dokumentarischer Charakter seine Veröffentlichung in den Hauptteilen rechtfertigt.

„Mein erster Brief an Sie, in dem ich unsere gemeinsame Sorge um unsre Lehraufgabe und um die *innere* Rettung unseres Lehrhauses auf den Grund zu gehen versuchte, konnte leicht den Anschein erwecken, als ob ich die Hauptursache einmal in der teilweisen Preisgabe unsrer Bildungsidee an die „Mächte des Tages", dann vor allem aber in der zentralen Schwierigkeit, einen wirklichen Lehrkörper zu bilden, sähe.

Aber meine Skepsis wurzelt tiefer: in der Überzeugung nämlich, daß eine institutionelle Verwirklichung der ursprünglichen Bildungsidee der Akademie der Arbeit vorerst überhaupt unmöglich, ja geradezu ein Irrweg ist; daß bei der akuten geistigen Verfassung der deutschen Arbeiterschaft, überhaupt des öffentlichen Lebens, in das die Akademie als Institution hineingebaut ist, ein echtes und entschiedenes Wirken aus der „Idee der Akademie der Arbeit" notwendigerweise zu einem katastrophalen Zusammenstoß führen müßte. Das heißt: die Idee der Akademie wird an der derzeitigen geistigen Verhärtung der Arbeiterschaft als Mitträgerin des öffentlichen Lebens – die einzelnen Arbeiter immer ausgenommen! – auch dann scheitern, wenn im übrigen die Widerstände und Unzulänglichkeiten der praktischen Durchführung des Lehraufbaus behoben

werden könnten. Scheitern muß die ursprüngliche Idee an der Schwierigkeit der Fundamentierung. Es geht ja im Kern gar nicht um das von uns anerkannte Bildungsziel und um die Lehrmethode. Es geht nicht um die Herausarbeitung der „Lehre" aus der konkreten Welt der Hörer: dies ist weiter nichts als eine schon seit Jahrzehnten vielfach erprobte pädagogische Methode, im Grunde eine psychologische Selbstverständlichkeit, die sicher vielen Volksbildnern weit besser gelingt als uns. Es geht auch wesentlich nicht um die Erschütterung der geistigen Mikrozephalie der Hörer und um die damit einsetzende „Erweiterung ihres Gesichtskreises und die Einsichtentwicklung in die Eigenständigkeit und Wechselwirkung der verschiedenen Lebensordnungen": damit wird ihnen nur der geistige Horizont vermittelt, wie ihn jeder durchschnittlich Gebildete heute umspannt. Wir brauchen ja nur an gewisse Arbeiter-Hörer aus der Jugendbewegung zu denken, die aus ihren Zirkeln und Diskussionsabenden und aus ihrer Berührung mit der bürgerlichen Jugendbewegung jenen „geistigen Weitblick" bereits mitbringen, ohne daß damit etwas Entscheidendes gewonnen wäre. Dasselbe gilt von der logischen Urteilsschulung. Das alles mag gut und nützlich sein, führt aber bestenfalls auf das Niveau der bürgerlichen Geistigkeit und entspricht dem politischen Status der bürgerlichen Gleichberechtigung und der „sozialen Demokratie", d. h. einem geschichtlich abschließenden Zeitalter. In der Richtung solcher „geistigen Höherentwicklung der Arbeiterschaft" aber liegt – die Durchsicht der Antwortbogen aus unsrer Enquete unter den Hörern der vier ersten Jahrgänge hat mir dies bestätigt – der Erfolg unsres bisherigen Wirkens, auch der des ersten Jahres: „ich habe gelernt, daß die Dinge nicht so einfach liegen", „ich bin geistig bescheidener geworden", „ich habe die Ordnungsgebiete des Lebens unterscheiden gelernt; ich gehe jetzt sachlicher an die Probleme heran" – so und ähnlich lauten die Auskünfte der besten unter unsern früheren Hörern und mehr ist auch bei *reinerer* Durchführung unsrer Bildungsaufgabe nicht zu erwarten.

Das Ergebnis unter der Hörerschaft aller Lehrgänge erweist die Akademie der Arbeit als eine Lehreinrichtung, die Arbeitern und Angestellten für die ganze Breite ihres Lebens- und Arbeitsraums eine kondensierte Wissensbereicherung, eine Blickerweiterung, größere Sachlichkeit und eine gewisse Urteilsschulung mitgibt. Anläßlich und neben dieser Hauptleistung bewirkt dann gegebenenfalls der einzelne Dozent von geistiger

Verantwortung auch eine echte Erschütterung bei diesem oder jenem Schüler. Dies ist dann wohl das eigentlich Wertvolle und Fruchtbare, aber es geschieht eben nur *an* der Akademie und nicht *durch* sie, so wie es auch sonst an den Schulen alter Observanz geschieht, wo dem persönlichen Wirken des Lehrers genügend Spielraum gelassen wird.

Man kann diesen Zustand bejahen und sagen: „Das Wirken der einzelnen verantwortlichen Person, die bestehende Institutionen zum Anlaß nimmt, um *daran* im Sinne des Kommenden zu wirken, ist eben heute die gebotene Form der Erziehung." Gut, aber was dann? Bejahen wir diese Art des Wirkens auch für die Akademie, dann muß es unsere wesentliche Sorge sein, den persönlichen Wirkraum vor dem Verschlungenwerden durch Fach und Stoff und System zu schützen, den „fruchtbaren Nullpunkt" gegen den sogenannten systematischen Lehrplan neuester Prägung zu verteidigen. Ich glaube nicht, daß von einer Schule heute mehr zu erwarten, im Rahmen einer Institution mehr zu erreichen ist. Kurz und gut, die Akademie als reguläre Lehreinrichtung kann auch bei günstigster Entfaltungsmöglichkeit ihrer Bildungsidee nichts anderes erzielen, als den „geistigen Aufstieg der Arbeiterschaft" befördern: bestenfalls in der Richtung eines wirklichkeitsnäheren, auf die besondere Situation der Arbeiterschaft abgestellten *Humanismus*, wie er ja auch die Spitzenleistung der pädagogischen Erneuerung dieser Zeit kennzeichnet.

Und doch geht es heut um etwas ganz anderes: um eine totale Verwandlung des Geistes, um seine radikale, existentielle Umkehr zu einer *gläubigen* Grundhaltung von der Wirklichkeit unsrer Geschichtsstunde. Gläubig aber heißt hier: personale Aufgeschlossenheit für jenes „Ewige", das *hier und heute* uns kategorisch anspricht und durch uns *in die Zeit* eintreten, *Geschichte werden* will. Es geht einfach um die Bekehrung des abendländischen Menschen zu einem *„religiösen geschichtlichen Realismus"*; es geht um die Verankerung unsres gesamten öffentlichen Wirkens in diesem religiösen Realismus, um die *Glaubenstaufe* wie des politischen Wirkens so des Geistes und der Lehre. Auf diese grundstürzende Neufundamentierung des gesamten öffentlichen Lebens, in den verantwortlichen Menschen, kommt es in Europa jetzt an. Entscheidend ist nicht der „rechte Gedanke" und die „rechte Tat", entscheidend ist die *Existenzsphäre*, die beide beglaubigt: ob diesseits oder jenseits der Glaubenslinie entsprungen. Es geht nicht um eine Revolution der Ideen oder Inhalte oder seelisch-geisti-

gen Haltungen oder Verhältnisse, sondern um eine Revolution der Existenzsphären, um eine kopernikanische Wendung schlechthin.

Von hier aus müssen Sie meine Skepsis verstehen, die sich aus den Erfahrungen dieser Jahre im Hinblick auf die institutionelle Verwirklichung der doch von mir stets bejahten Bildungsidee Rosenstocks herausgebildet hat.

Ich bin mir darüber völlig im Klaren: solange wir in der Akademie diese grundstürzende Wandlung nicht bewirken oder doch wirksam vorbereiten – und wir vermögen es wahrlich nur geschenkweise *nebenbei* – bleibt unsre Tätigkeit, mag sie auch noch so persönlich wirksam und menschlich belebt sein, in die Grenze der „*vorletzten Dinge*" gebannt, über die hinaus kein Übergang und keine Entwicklungsmöglichkeit zu jener existentiellen Umkehr des Geistes führt, auf der die Erneuerung der abendländischen Welt beruht. Denn die Wahrheit jener paradoxen Formulierung, wir könnten nur deshalb noch einsehen, daß $2 \times 2 = 4$ ist, weil Goethe das Gedicht „Meeresstille" gedichtet habe, verlagert sich nunmehr auf die menschliche Existenz überhaupt: ohne „Leben aus dem Glauben" wird finis Europae sein, und wenn die Religionen noch so geschäftstüchtig sind. Bewirken, daß ein Betriebsratsobmann seines Amtes in dieser nüchternen gläubigen Grundhaltung waltet, ist weltgeschichtlich zukünftig entscheidender, als wenn 1000 Jungsozialisten oder meinetwegen auch Funktionäre sich zum „religiösen Sozialismus" bekehren und mit Bibelsprüchen Aktivismus treiben. In der Sphäre der „vorletzten Dinge" die Arbeiter aus ihrem geistigen Ghetto der abgestandenen Aufklärung in die reicheren Gegenden dieser sterbenden Säkula, Kultur, Philosophie, Religion hinüberführen, das ist verlorene Liebesmühe, und wenn es tausendmal aus Liebe zur Arbeiterschaft geschieht. Jene einzige Erziehungsarbeit aber, um die sich erst ein Einsatz der Existenz lohnt, verlangt freilich auch den Mut, *Ärgernis zu geben*. Denn den Sprung kann man niemandem durch pädagogische Mittel ersparen noch verschleiern. Aber die Zeit ist noch nicht erfüllt, um eine Schule, eine öffentliche Institution als solche auf den Glauben zu errichten. Es ist den Menschen dieser Zeit nur erlaubt und möglich, ihr verantwortliches Tun innerhalb einer Institution auf den Glauben zu gründen. Ein g e m e i n s a m e s Wirken aus dem Glauben, wie es der Arbeiterbildungsidee Rosenstocks entspricht, ist heute nur in „freien Zellen" möglich: in *Arbeitsgemeinschaften, geboren aus der begnadeten Begegnung von Menschen verschiedenster Herkunft im Glauben.*"

HEINRICH SACHS

VOM LEBEN UND BILDEN EINIGER KINDER

Berichte eines Lehrers

Unsere Schule liegt am oberen Ende eines stillen Tales im Odenwald; hier sind Männer und Frauen als Lehrer und Erzieher mit den Kindern in enger Lebens- und Arbeitsgemeinschaft verbunden. Zu uns kommen Kinder in allen Altersstufen, von der Geburt an bis etwa zum zwanzigsten Lebensjahr, Knaben und Mädchen der verschiedensten Rassen und aus allen Gesellschaftsschichten. Durch eine besondere Arbeitsorganisation kommt die größte Anzahl der Kinder mindestens einmal im Jahr auf vier bis sechs Wochen zum Zeichenunterricht, um täglich etwa zwei Stunden zu arbeiten; dadurch ist eine Vertiefung und eine zusammenhängende, im Fortlauf sich entwickelnde Arbeit möglich, welche auch von den Kindern wahrgenommen wird, denn sie setzen meistens ihre im ersten Kurs begonnene Arbeit fort, allein oder in einer kursmäßigen Arbeitsgruppe. Der Zeichenunterricht umfaßt alle Möglichkeiten bildnerischen Ausdrucks und Gestaltens im Zeichnen, Malen und Formen, und steht in enger Verbindung mit den Handwerksgebieten, welche bei uns von Kindern betrieben werden: Schreinerei, Schlosserei, Buchbinderei, Näherei, Korbflechten, Bastarbeiten und Keramik. Im Zeichenunterricht dürfen die Kinder zunächst malen, zeichnen, formen oder basteln mit allen Materialien, die zur Verfügung stehen oder die sie selbst mitbringen; sie können tun was sie wollen. In dieser Freiheit treten Wesensähnlichkeiten und Wesensverschiedenheiten hervor und die Eigenart eines jeden Kindes wird sichtbar an dem *was* es darstellt und *wie* es darstellt. Das Wesen des einzelnen Kindes wird offenbar und erscheint als ein Kern, abgewandelt durch die Eindrücke und Einflüsse lebendiger, wesengestaltender Kräfte: der Landschaft, der Rasse, der Sprache, des Milieus, der Erziehung, der körperlichen und geistigen Anlagen. Diese Kräfte wirken sich aus in dem Leben und in dem Bilden eines jeden Kindes, und das Gebild redet nicht nur von der eigenartigen Geschöpflichkeit seines Bildners, manchmal ist die unscheinbare Äußerung eines Kindes die leibhaftige Auferstehung und ein unheimliches Reden vergangener Zeiten und Geschlechter in unbegreiflicher, lebendiger Gegenwart, und das innere Leben des Menschen erscheint existent aus dem Leben der Ahnen und Vorahnen. Andere wieder scheinen zum ersten-

mal hineingeboren in diese Welt und gegenübergestellt zu sein der Welt mit all ihrem Reichtum. Durch das Zeichnen und Bilden tasten sie sich hinein in die Dinge und orientieren sich in der Wirklichkeit, sie müssen erst Worte suchen und Zeichen bilden, um Festigkeit zu gewinnen in dem Fluß der Erscheinungen und der Eindrücke. Dieses Bilden ist ein intimes Sprechen, ein Dialog zwischen Mensch und Ding. Manchmal ist es ein schweres Ringen, und in der Intensität des Erlebens und Ergreifens wird zuweilen das technische Können übersprungen und es werden Zeichen gebildet von ursprünglicher Kraft. Für andere Kinder bedeutet das Zeichnen und Bilden ein Mitteilen. Die Beweggründe, die zum Zeichnen und Bilden führen, sind tausendfältig wie das Leben selbst; aber immer erscheint durch das äußere, sichtbare Wirken und Bilden eines Menschen, in seinem eigentümlichen Verhalten gegenüber der Welt, gegenüber den Dingen, Menschen und sich selbst: sein inneres Wesen.

* * *

Elsi ist die älteste von vier Geschwistern. Sie war sechs Jahre alt als ihre Mutter starb. Nach dem Tode der Mutter wurden die Kinder bei den Großeltern erzogen, in der Schweiz, dann kamen sie zu uns in den Kindergarten. Elsi ist jetzt acht Jahre alt. Sie hing sehr an der Mutter, spricht oft von ihr in Liebe und Sehnsucht. Sie wünscht auch wieder eine Mutter zu haben. Sie liebt ihre Brüder, betreut und pflegt sie mit mütterlicher Sorgfalt, ist hausfräulich besorgt um die Ordnung und Reinlichkeit ihrer Geschwister, um ihre Gesundheit und ihre Spiele. Sie fühlt sich verantwortlich für die drei Brüder, welche drei, fünf und sechs Jahre alt sind; der älteste ist leicht reizbar und nervös, sie leidet unter dieser Nervosität und wird selbst etwas empfindlich. Im Kindergarten ist sie stets hilfsbereit und fleißig, sie pflegt und behandelt die Kleinen mit Verständnis. Im Verkehr mit Erwachsenen ist Elsi zurückhaltend und schüchtern; sie liebt still verborgen die Menschen, die zu ihr gut sind; unter Kindern ist sie lebhaft und vergnügt und immer verträglich; alle Kinder, die großen und die kleinen, spielen gern mit ihr; sie liebt es, wenn Spaß gemacht wird, dann macht sie mit und ist fröhlich, doch nie ausgelassen; sie ist immer maßvoll. Sie spielt mit kleinen Sachen; in ihrer Sprache gibt es häufig die zärtliche Verkleinerungssilbe li, z. B. Häusli, Bäumli, Sternli. Bei dem Spiel mit den Puppen ist sie immer „die Mutter", hingegeben und selbstvergessen. Mit beseligter Innigkeit liebt sie die Blumen, besonders die klei-

nen Blumen. Für die Puppen und ihre Brüder malt sie einzelne Dinge: Blümchen, Häuschen, Sterne, Äpfelchen usw. auf kleine Zettel, säuberlich mitten hinein, symmetrisch im Gleichgewicht – auf einem großen Blatt Papier würden sich die Dinge verlieren. Mit der Bereicherung ihrer Vorstellungskraft wächst auch ihre Ausdrucksfähigkeit und sie malt kleine Bilder: ein Baum, auf dem ein singender Vogel sitzt, ein Hase im Kohl usw.; dann bindet sie ein kleines Büchlein, malt darin ein Bilder-ABC, damit ihr Bruder besser lernen kann. Langsam werden die Bildformate größer, Elsi hat mehr zu sagen; das Malen und Bilden bedeutet für sie ein Mitteilen und Sprechenlernen in Zeichen und Farben. Alles was sie tut ist *für* jemanden; andere Kinder bewahren ihre Blätter für sich selbst oder kümmern sich nicht mehr um ihre fertigen Bilder, andere wieder trennen sich nur schwer, verbergen oder vernichten ihre Arbeiten. Elsi ist hellblond und blauäugig, sie sieht frisch und gesund aus. Ähnlich wie sie selbst wirken auch ihre Bilder; sie sind lustig hell und klar. Elsi malt in frohen, unkomplizierten Farben und zeichnet in unverwischten, eindeutigen Linien. Wie könnte sie mit staubiger dicker Kohle zeichnen oder mit undurchsichtiger Temperafarbe. Mit Farbstiften zeichnet sie ungern, da man viele Striche machen muß, um eine farbige Fläche zu erhalten, und das Bild nicht schön wird – am meisten entsprechen ihr Blei Nr. 2 und durchsichtige, dünnflüssige Aquarellfarben; sie erreicht es bald, daß die Farben nicht mehr ineinanderfließen. Aus den vielen Materialmöglichkeiten wählt sie mit Sicherheit die ihrer Natur gemäßen Materialien aus.

* * *

Neben der frischen, aufrechten Elsi sitzt der achtjährige Peter; er mag nicht zeichnen. Peter ist schlapp und faul und lügnerisch; er hat an nichts Freude, zu nichts Lust; er erscheint dumpf und leer, es fällt ihm nichts ein; er mag nicht allein sein, und da er sich langweilt, sucht er Gesellschaft, mischt sich in das Spiel der anderen Kinder und tollt ausgelassen herum. Er schleicht sich ein in die Liebe der Menschen, ist anschmiegend zärtlich; in seiner Zuneigung kann er temperamentvoll sein. Wenn Peter unvermittelt angesprochen wird, zieht er scheu den Kopf ein; wenn er jemanden anspricht, kann er aufdringlich sein. Beim Sprechen stößt er mit der Zunge an, lispelt. Für den Unterricht hat er wenig Interesse; wenn die anderen Kinder arbeiten wollen, stört er sie; wenn gelesen wird, hört er nicht hin und macht

Dummheiten; wenn andere ernsthaft miteinander reden, albert er ins Gespräch hinein. Beim Zeichnen schmiert er im Heft herum, schließlich fängt er an, etwas Bestimmtes zu zeichnen: eine wagerechte Linie, die von einer Heftseite zur nächsten sich fortsetzt durch das ganze Heft; über die dritte, vierte und fünfte Seite erstreckt sich ein Berg mit einem Tunnel, dann kommt wieder die leere Linie, und jetzt ein Eisenbahnzug mit vielen Wagen über sechs Seiten hinweg. Als er damit fertig ist, sagt er: „Jetzt fährt der Zug in den Tunnel und jetzt wird es dunkel", darauf wischt er den Eisenbahnzug und den Berg mit wirren Strichen schwarz zu. Im nächsten Heft zeichnet er einen Tisch, immer wieder einen Tisch, kümmerlich mit vier Strichen unter großer Anstrengung; auf jeder großen Heftseite steht ein kleiner Tisch, gezeichnet in die Mitte des unteren Blattrandes. Auf meinen Vorschlag, den Tisch in die Mitte des Blattes zu setzen, geht er nicht ein. Ich folge ihm auf dem Nachhauseweg: jetzt sollte er über einen kleinen freien Platz gehen, er geht aber dicht im Schutze der Häuser um den Platz herum; schließlich finde ich heraus, daß sein drei Jahre älterer Bruder in der Freude am Quälen den kleinen Peter schon seit langer Zeit mit Halsabschneiden bedroht. Nachdem ich Peter diese Angst nehmen kann, wird er freier und froher, es kommen ihm Bilder in den Sinn, aber die Farben sind von abgedämpfter und getrübter Grundstimmung. Peter bevorzugt Blei Nr. 1, mit dem er weichschwarz zeichnen und schmieren kann, und Aquarellfarben in dicker, undurchsichtiger Mischung, dunkel leuchtend. Die Bilder sind meistens eingestellt auf ein schweres Ultramarinblau, Schwarz, Dunkelbraun, Dunkelgrün und spärliches Gelbgrün. Erlöst von dumpfer Angstgebundenheit und ausleerendem Warten, stellt Peter nun in dem folgenden Bilde eine Untergrundbahn dar im Tunnel; auf dem nächsten Bild kommt die Untergrundbahn aus dem Tunnel perspektivisch herausgeschossen, fast auf den Beschauer los; bis dahin hat Peter noch niemals perspektivische Darstellungen gezeichnet, alle Vorgänge blieben in der Fläche. Auf dem nächsten Bild wird ein Dampfer, der landen will, vom Sturm abgetrieben ins Meer; dann sieht man im folgenden Bild den Dampfer in Sturm und Nacht, darauf im dritten Bild legt sich der Sturm und ein Wind hilft dem Dampfer dem Lande zu. Nun malt Peter mit viel Fleiß ein großes Bild: der Dampfer an Land – ein fruchtbares Land in hoher Erstreckung, rhythmisch gegliedert durch Kornfelder und umgepflügte Felder, Himmel und Meer tiefblau. Das ganze Bild ruht in

der Fläche, nur ein Geschehnis, noch nachträglich hineingezeichnet und nur bei genauer Betrachtung sichtbar, durchbricht die stille schwere Ruhe: ein Matrose, der ins Wasser gefallen war, dem man einen Rettungsring zuwarf, wird gerettet. – Jetzt fand ich ein Heft, in das Peter gezeichnet hatte, ein halbes Jahr bevor ich hier war; in dem Heft sind Burgen dargestellt auf Bergen, Menschen gehen auf Pfaden hinauf und hinab, unten stets Wasser, oben blauer Himmel; auf manchen Bildern eine strahlende Sonne. Die Phantasie des Kindes ist also früher schon in einer bestimmten Richtung wach und wirksam gewesen. – Als Symbole der Angst: Menschenangst, sexuelle Angst, Tierangst, Weltangst u. s. f. erscheinen in Kinderzeichnungen die verschiedenartigsten Gestalten, z. B. ein Mensch in der Ecke eines Zimmers hockend, alle Dinge stürzen auf ihn zu; ein Mensch allein im Boot, ausgeworfen in stürmisches Meer, das Schifflein hält sich am Blattrand des Papieres fest wie an einem Strohhalm; häßliche Gespenster in Menschen- oder Tiergestalt und vielgestaltige andere Symbole.

* * *

Peters elfjähriger Bruder Werner ist bei flüchtigem Hinsehn ein scheußlicher Bengel, stets verdreckt von oben bis unten, mit Rotznase, die er ableckt, mit abgebissenen Fingernägeln, gierig und verfressen. Werner ist überall vorne dran, er interessiert sich für alles, mischt sich in alles ein, drängt sich überall vor mit Frechheit und Unverschämtheit; er ist leicht reizbar, jähzornig und händelsüchtig und dies besonders an „schlechten Tagen", wenn ihm alles mißfällt und mißrät. Als Werner zu uns kam, war er ein schwerer Bettnässer, aber dies besserte sich und verlor sich dann vollständig während seines Aufenthalts in der Schule. Manche Kinder haben nicht gern mit ihm zu tun, sie fürchten sich vor ihm, da er in der Wut brutal sein kann. Werner hat keinen Freund; von den Jüngeren will er nichts wissen, nur mit den Größeren herumrennen: es finden sich immer Kameraden, die, ohne sich mit ihm zu befreunden, gern mit ihm spielen, nur weil er die aufregendsten und schönsten Räuber- und Kriegsspiele und Überfälle ausheckt; mit ihm kann man Äpfel stehlen und Streiche vollführen; er ist der mutige Anführer oder der großspurige, befehlerische Häuptling mit blutbemaltem Holzschwert, immer brennend, voll Leidenschaft; kraftvoll, zugreifend und unternehmend, begeistert er die anderen zum Kampf, baut Höhlen im Wald und Burgen in den Felsen. Er steigert sich und andere in den Spielen bis zum letzten, er treibt alles auf die

Spitze; alles ist lebendige, dramatisierte Handlung, einerlei ob er spielt, erzählt, zeichnet oder Aufsätze schreibt. Beim Zeichnen will er nur „Lebendiges" malen; seine Bilder sind eigentlich Erzählungen, weshalb er auch Vorgänge schildert in Bilderfolgen, z. B. das Bild „Ein Sturm" besteht aus diesen Einzelbildern: das Schiff fährt ruhig – es wird trüb – der Sturm ist da – das Schiff geht unter – die Rettungsboote auch – das einzige Rettungsboot kommt an Land. (Man beachte die Abwandlung desselben Themas bei seinem Bruder Peter.) Diese Benennungen wären überflüssig, an den Linien und Farben ist alles abzulesen. In dem Bild „November" schildert er in dreißig kleinen Einzelbildern die Ereignisse eines jeden Tages. Da seine Phantasie heftig bewegt ist und das Bild sich ihm während der Darstellung verwandelt, ist die Zeichnung nur flüchtig und die Farbe flott hingesetzt; wenn die Spannung und das Geschehnis nicht vollständig in dem Bilde dargestellt werden können, erzählt und erklärt er gestikulierend immerzu. Seine Farben, die symbolisch, nicht realistisch zu verstehen sind, steigern die Stimmung; dunkle, leidenschaftliche Farben kämpfen gegen hereinbrechende hellere Farben. Das Doppelbild „Hagen und Gunter werden bezwungen – Hagens und Gunters Tod" ist von unheimlicher Schwüle und dumpfer Schwere. In dem „Kampf zwischen Negern und Türken" wird keine Partei begünstigt. Nur wer die Linien und Farben zu lesen versteht, erfährt von dem Ausgang der Schlacht. Die Zelte der Türken brennen, aber über ihrem Lager steht senkrecht stark eine Wolke, schwarzschweflig, daraus fährt ein Blitz und wird die Neger vernichten, über den Zelten der Neger lagert schwer eine dunkle Wolke. In dem „Kampf zwischen Heiden und Christen" verfinstert sich der Himmel über den Heiden. Zu der Sonne im Schilde und auf dem Hauptmannszelt der Heiden sagt Werner: „Die Sonne ist gut, aber sie kann auch bös sein, sie kann die Menschen entzünden und die Zelte verbrennen und kann sie wegfressen wie ein böser Drache." Die Christen tragen eine senkrecht gestreifte Fahne: Gelb, Rot, Schwarz, mit einem Kreuz auf dem roten Felde. Ich frage ihn nach der Bedeutung der Farben und Werner erklärt mir: „Gelb ist Licht, Schwarz ist Finsternis, Rot ist Blut. Die Christen sind im Licht, die Heiden in der Finsternis, Blut haben Christen und Heiden. Durch das Blut können die Heiden ins Licht kommen und die Christen in die Finsternis; was das Licht und die Finsternis verbindet, ist die Liebe, drum muß auf dem Rot und dem Blut ein Kreuz sein, denn das Kreuz bedeutet Liebe."

Diese Erklärungen sind nicht irgendwoher angelesen, sie kommen unmittelbar aus ihm selbst, sie sind immer neuartig und überraschend bei jedem Blatt; durch alle Mannigfaltigkeit zieht deutlich spürbar ein einheitlicher Grundzug. Auf dem Bild „Nächtlicher Überfall" – große schwarze Wolken hängen am Himmel – kommen von der einen Seite rot gekleidete Männer zu einem hohen Feuer, auf der anderen Seite stehen blau gekleidete Männer und werfen Speere durch die Flammen auf die roten; dazu spricht Werner: „Die Roten sind Feueranbeter, und weil sie meinen, daß der Feuergott ihnen etwas sagen will, laufen sie zum Feuer, aber hinter dem Feuer versteckt stehen die Blauen, die wollen das Land erobern und die wissen, daß die Roten Feueranbeter sind, und sie haben das Feuer angesteckt, damit die Roten alle herbeikommen und sie die Roten totmachen können. Wenn jetzt nämlich die Speere durch das Feuer fliegen, glauben die Roten, daß der Feuergott ihnen böse ist; in Verzweiflung töten sich ein paar und die anderen, die davonlaufen, werden getötet." Auf dem Bild „Hektors Tod" kämpfen im Hintergrund im Nebel verschwommen die Heere; die Festung, um die gekämpft wird, liegt im hellen Licht; im Vordergrund gehen zwei Krieger mit erhobenen Lanzen gegeneinander, der eine mit rotem, der andere mit blauem Helmbusch. Wer wird siegen? Die Sonne geht in ihrem eigenen Blut unter, ebenso wird der Krieger mit rotem Helmbusch im eignen Blut untergehn. Die meisten Bilder von Werner sind räumlich perspektivisch durchgebildet, nur wenige sind flächig ornamental. Die Titel der anderen Bilder von Werner sind: „Untergang eines Urwaldes, nachts", „Bergwerk im Betrieb", „Kampf eines Torpedoboots mit einem Schlachtkreuzer", „Zeppelin 131 gegen Bukarest, wirft Bomben ab und wird von Scheinwerfern beleuchtet". So wie auf diesen Bildern Unruhe ist und Kampf, sind auch die Tage von Werner voll Unruhe und Kampf; alles was er ergreift, ergreift ihn, „es" packt ihn, „es" treibt ihn, er sagt selbst: „Könnte ich nur einmal ruhig sein". Am Abend sucht er die Nähe des Menschen, den er liebt: der Frau, welcher er zur Pflege und Erziehung anvertraut ist, und ist glücklich, wenn er Liebe fühlt; dann tut er sich auf und spricht sich aus, ist ganz offen und wahr gegen sich selbst; er redet vom Tag mit seinen Geschehnissen und ist traurig über seine Ungezogenheiten, über seine Unaufmerksamkeit und Faulheit in der Schule. Er hat den guten Willen zur Besserung und vollbringt auch schließlich was er wollte. Er, der am Tag scheu ist und zurückweicht bei liebevoller Annäherung, schroff und abweisend sein kann, ist am Abend

zärtlich und umfaßt in heißer, schmerzlicher Liebe den geliebten Menschen; er reißt ihn an sich und schmiegt und drückt sich in ihn hinein.

* * *

Otto haben alle Menschen gern, er ist immer fröhlich, freundlich, liebenswürdig, von entzückend reinem und offenem, kindlichen Wesen. Otto ist stets bereit zu lachen, er singt und pfeift lustige erfundene Liedchen; er ist spielerisch, alles fällt ihm leicht, alles fliegt ihm zu, er hat nirgends Schwierigkeiten und macht keine Schwierigkeiten. Er treibt Sport, ist naturliebend, liest gern Ritter- und Abenteurergeschichten. Reich begabt, im Verborgenen ein wenig ehrgeizig, erwirbt er sich in allen Gebieten ein gutes Wissen und Können und zeichnet sich besonders aus durch ein feines Gefühl für Sprache und Musik. Er ist leicht lenkbar, guter Beeinflussung und Führung zugänglich, liebebedürftig ohne es zu zeigen. Trotz bester Absicht bleibt er unordentlich, sein Verantwortungsgefühl ist wenig entwickelt. Otto ist Vollwaise, dreizehn Jahre alt, Vater und Mutter starben vor drei Jahren. In New York geboren, wurde er dort erzogen und besuchte die Volksschule; er ist als einziges Kind verwöhnt, verweichlicht und ängstlich. Nach dem Tode der Eltern nahmen ihn fremde Menschen auf, weniger aus Interesse an ihm selbst, als an seinem kleinen Erbteil. Der Junge trieb sich auf den Straßen der Großstadt herum, wenn er nicht die kleinen Kinder seiner Pflegeeltern hüten mußte; in der Schule war er der Beste. Obwohl an ihm viel Trauriges und Schlechtes vorbeigegangen war, blieb sein Gemüt rein und ungetrübt. Otto ist seit einem halben Jahre hier. Er hat sich leicht eingelebt, er findet immer Spielgenossen, doch ist er meistens zusammen mit seinem Freunde, mit ihm baut er Burgen und Städte in phantastischen Landschaften, bevölkert sie mit Rittern, schönen Damen, spaßigen Kobolden, Zauberern und Astrologen. Eisenbahnen, Flugzeuge, Dampfer, Segelschiffe und Postkutschen sind einträchtig nebeneinander, alles ist sauber und nett gemacht. Stundenlang spielt Otto mit seinem Freund die schönsten Kasperlegeschichten, die sich ihnen im Sprechen selbst bilden. Theater und Figuren haben die beiden Freunde selbst gemacht. Die Geschichten gehen gut aus; wenn auch manchmal einer stirbt, wird er an der Nase gekitzelt, und kehrt niesend wieder ins Leben zurück. Könige halten schwulstige Reden, Prinzessinnen sind wie „Zahnpasta mit Himbeersaft“ und das Kasperle hat Weisheit und Witz „mit Löffeln gefressen“. Otto spielt sich hinein in eine heitere Welt mit

Silber und Gold und mit ein klein wenig Sensation. So sind auch seine Bilder: zurückhaltend und heiter, ohne Leidenschaft, er ist spielerisch „dabei" in allem was er macht. Er arbeitet an seinen Bildern bis er „raus hat" was er will; manche Bilder macht er zweimal, um die Komposition zu vereinfachen und den Ausdruck zu steigern, doch alles ist maßvoll, ornamental, nie übertrieben. Wenn er Kämpfe darstellt, sieht es aus, als ob die Leute nur Krieg spielten. Seine Bildtitel sind anders als bei Werner: „Ein Königszug", „Die Seele eines im Felde gefallenen Kriegers wird von einem Engel begrüßt", „Ein gefangener Soldat", „Der Astrolog in der Sternwarte". Auch Otto verwendet die Zeichen und Farben symbolisch in ähnlicher Weise wie Werner, den er nicht kennt. In dem Bild „Ein Kampf" ist aus dem Himmel abzulesen, welche Partei gewinnen wird; der hellgelbe Himmel über der siegenden Partei verdunkelt sich durch das Rot der untergehenden Sonne in der Mitte des Bildes über Violett zum nächtlichen Blau, das über den Besiegten steht. Die Besiegten tragen die untergehende Sonne als Signum in ihrem Schilde, während die Sieger das goldene Kreuz im Wappen haben. Fast in jedem Bild ist ein wenig Gold oder Silber; diese Farbe verwenden Kinder zur Steigerung und als höchsten Schmuck des Irdischen, für das Traumhafte und Transzendentale; es sind Kinder von bestimmter Wesensart, die solche Farben verwenden. Die Farben bei Otto sind hell und froh, aber anders als bei Elsi.

* * *

Eigensinnig, manchmal verbohrt, verbissen in seine Arbeit ist Wulf, der elfjährige Sohn eines Schauspielers. Der Junge ist nur selten und auf kurze Zeit bei seinen Eltern, die beide durch Beruf gehindert sind, sich um das Kind zu kümmern. Wulf interessiert sich für Sitten und Gebräuche der verschiedenen Völker; durch diese Lektüre befruchtet und verstärkt er gewiß die Anlagen, welche bei ihm in dieser Richtung gehen. Im übrigen liest er ungern und ist unverbildet; es ist eher zu wenig an ihm geschehen als zu viel. Wulf zeichnet jetzt ein Wikingerschiff, er gibt sich große Mühe, ärgert sich und heult vor Wut, wenn etwas nicht gelingt. Auffällig in der Zeichnung sind fremdartige Ornamente und runenhafte Inschriften; auf meine Frage erklärt er mir die Zeichen und sagt, daß er sich alles in solchen Zeichen denke; er malt eine Reihe Zeichen hin, die in sich selbst verschiedenfarbig sind, und schließlich, da er mir sein Vertrauen schenkt, erfindet er immer neue Alphabete, um mir geheime Mitteilungen zu machen. In diesen Alphabeten sind die einzelnen Buchstaben dargestellt durch

lineare Männchen in klar markierten Stellungen der Arme und Beine; Kopf, Hände und Füße sind farbig, die Farben ändern sich innerhalb eines jeden Buchstabens. Die Strichmännchenalphabete werden immer lebendiger, beweglicher, schließlich sind es tanzende Menschen in kräftigen und zarten, nicht realistischen Farben. Wulf erklärt mir etwa: „Die Worte, wenn sie allein sind, sind tot, da ist gar nichts drin. Wenn man einfach sagt: Baum, dann ist das noch nichts, erst wenn man sagt: der Baum ist hoch und knorrig, und man betont manche Worte oder Silben, dann ist das Wort lebendig, dann ist es, wie wenn es sich bewegt und Farbe kriegt, und man kann das immer ändern, wenn man es anders sagt. Mit den Buchstaben ist es so: Wenn man A sagt oder O oder M ganz langgezogen, dann wird's einem immer anders dabei, man fühlt immer was andres; die Buchstaben sind lebendig, die können allein sein, und wenn sie sich nebeneinander stellen, können sie immer neue Worte machen. Und es gibt Worte, wo man froh dabei wird, wenn man sie sagt, oder traurig; und wenn man einen Satz sagt, ist man dann auch traurig dabei oder froh oder ruhig, das kommt von den Buchstaben, und das kommt auch noch davon, ob man laut oder leise redet und betont. Und wenn man das malt, dann sind die Buchstaben wie Menschen, die sich bewegen und farbig sind, und so ein Satz ist so, wie wenn Menschen sich bei den Händen anfassen und tanzen. Und wenn man einen Satz gesagt hat oder gehört hat, dann ist in einem so ein Gefühl von den Worten, wie ein Hintergrund, wo die Worte drauf tanzen; und wenn man einen Satz malt, dann gibt's auch immer ein richtiges Bild." So entstanden etliche Bilder und diese Erklärung war schnell und vorwurfsvoll hingesagt, als ob jeder Mensch dies wissen müßte. Ganz in dieser Richtung geht seine Arbeit weiter; er zeichnet peinlich genau götzenartige, bewegte Menschen, kombiniert sie in einem „Kultusstab", schnitzt diesen Stab aus Holz und sagt: „Wenn alles richtig geht, muß man jetzt mit dem Stab zaubern können, da muß man die Menschen verzaubern und bezwingen können." Jetzt zeichnet Wulf eine Schlacht, dabei interessiert er sich für die historische Genauigkeit der Waffen, Rüstungen und Kleider; da er so lange zeichnet, bis er die Geste des einzelnen Kämpfers richtig gefunden hat, ohne auf das Ganze des Bildes zu achten, stehen die einzelnen Kämpfer nicht zueinander in Beziehung, sie stehen in Kampfgeste, aber sie kämpfen nicht; das Bild zerfällt in einzelne Teile. Verärgert läßt er das Bild liegen und giftig faucht

er jeden an, der ihm nahe kommt. Ebenso ist es auch in seinem täglichen Leben; er verliert sich in Einzelheiten und wütet gegen andere und sich selbst, wenn ihm nicht etwas Ganzes gelingt. Wulf findet es nicht richtig, daß sein Vater als Schauspieler so viel „Theater macht", auf der Bühne herumrennt und schreit, „er müßte sich wenig bewegen, ganz still sein wie die Götzenbilder, die sind unheimlich". Wie er von seinem Vater verlangt, daß er ruhig und gemessen sei, so von allen Menschen und von sich selbst, ohne daß er wirklich kann, was er fordert. Eine Ahnung von dem was sein soll ist verborgen in ihm als Maßstab für alles, als quälende Unruhe, so daß er stets mit der Welt unzufrieden und gereizt ist. Diese tiefere Eigenart erschien auch in späteren Jahren als immerwährende Empfindlichkeit gegenüber den Menschen seiner Umgebung; in seinem Gerechtigkeitssinn ist er streng gegen sich selbst und andere; leicht verletzbar, ist er innerlich hilflos gegen Kränkung; äußerlich aufbrausend, jähzornig, ärgert er sich über seine Reizbarkeit; in gesteigertem Ehrgeiz kann er Hervorragendes leisten, dann fühlt er sich wohl in der momentan errungenen Geltung und zehrt lange davon.

* * *

Max ist fünfzehn Jahre alt, von jüdischer Herkunft, bedächtig, zurückhaltend, doch innerlich temperamentvoll, manchmal leidenschaftlich ausbrechend. Seine Bilder sind entweder hingezeichnet aus innerer Bewegtheit oder vorher bedacht. Max will eine Reihe kleiner Holzschnitte: Die fünfzehn Vorzeichen des Jüngsten Gerichts (aus dem Jahr 1476) bemalen. Zu jedem Bild macht er sich genaue Notizen, welche die Bemalung betreffen; die Farben sind teils realistisch, teils symbolisch gedacht. Bei der Ausführung werden alle Bilder anders, Max malt mit eigenartigen gebrochenen und feierlichen, ungebrochenen Farben: Blau, Gold, Rot, seltener Gelb; alle Farben entstehen aus der innerlichen Hingabe an die Bilder und ihre Texte. Die Kraft des Symbolischen zerbricht die äußere, formale, farbige, lineare Erscheinung der Dinge; die Dinge erscheinen unmittelbar in ihrer Bedeutung, sie leihen von der Erscheinung nur noch den Umriß oder sie erhalten eine intensivere Gestalt in neuer Erschaffung.

Diese Unterschiede in der geistigen Einstellung des einzelnen Menschen und der Rassen erweisen sich am geringsten Gegenstand, so z. B. bei der Darstellung eines selbstgewählten Gegenstandes durch verschiedene Kinder. Seit Jahren sammle ich die zeichnerischen und farbigen Darstellungen

eines bestimmten Hausgiebels, einer Teekanne und zweier Gipsköpfe. Diese Zeichnungen sind rein von Korrekturen oder fremden Eingriffen irgendwelcher Art. Auch der ungeübte Blick findet bald Darstellungen ähnlicher Art und Zusammenhänge heraus. Die Unterschiede deuten auf die Struktureigentümlichkeiten des inneren Wesens verschiedener Rassen hin. Es ist nicht verwunderlich, daß Max, trotz der Absicht objektiv darzustellen, aus den beiden oben genannten Gipsköpfen zwei kräuselhaarige Juden macht. Ein anderer siebzehnjähriger, kritisch dialektischer Jude aber bringt die zeichnerische Darstellung des Gipskopfes nicht zustande, da er ihn psychologisch seziert; schließlich schreibt er über den Gipskopfmann einen vier Aktenseiten langen, stilistisch gewandten Aufsatz. So sucht jeder die Art der Darstellung, die seinem Wesen entspricht, jeweils in dem Material, das dem Ausdruck den geringsten Widerstand entgegensetzt.

* * *

Beide Eltern von Nikolai sind Russen: Vater Jude, Mutter griechisch-katholisch; die Eltern lebten in Rußland in Pracht und Reichtum. Während der Revolution wurde das Haus der Eltern geplündert und die Mutter vor den Augen des Kindes erschlagen. Die Großmutter, die Mutter seiner Mutter, konnte das Kind vor den Mördern retten und unter Gefahren ins Ausland bringen. Nikolai lebte mit der in ihrem Fühlen und Denken noch jung gestimmten Großmutter in Berlin, bei ihr verkehrten vornehme russische Emigranten, der Junge war verwöhnt und wurde nun noch mehr verwöhnt. Als der Vater sich wiederfand und das Kind für sich in Anspruch nehmen wollte, gab es viele Streitigkeiten: Vater und Großmutter zankten sich, schrien, weinten, fluchten, versöhnten sich wieder und feierten die Versöhnung. Nikolai erlebte öfters diese Szenen mit. Die Großmutter wurde krank infolge der Aufregungen. Als nun der Vater den Jungen allein hatte, gab er ihn zu uns. Nikolai ist zehn Jahre alt, sehr lebhaft und klug. Er hat keinen Sinn für Körperpflege und Reinlichkeit, benimmt sich wie ein Schwein beim Essen, er ist naschhaft, in schönen Kleidern kindlich eitel, beschmutzt sich aber trotzdem. Nikolai liest ganz vertieft in Dostojewskis Werken, oder er liest Wilhelm Busch und birst fast vor Lachen. Er baut stundenlang selbsterdachte technische Konstruktionen und Maschinen mit seinem Mekanokasten oder er führt tolle Streiche aus; wenn er böse oder trotzig gewesen ist, ist er sehr nachdenklich. Dann nimmt er sich ernsthaft immer wieder vor, ein „guter Mensch“ zu werden und schon

jetzt ein braver Junge zu sein. Dieser Wunsch ist stets in ihm und bricht aus ihm bei den verschiedensten Gelegenheiten. Beim Anschauen eines Madonnenbildes äußert er spontan: „Ich will nicht katholisch sein, nicht Jude, nur gut – ich nichts, nur Mensch; ich will *alle* Menschen lieben, nicht Juden hassen wie die Russen, nicht Christen hassen wie die Juden." – Nikolai soll zeichnen oder malen was er gern möchte; er macht Unsinn, zupft die Mädchen an den Zöpfen, gießt den Buben Wasser ins Genick; sonst mag er nichts, er mag nicht zeichnen. Ich mache ihm die verschiedenartigsten Vorschläge, was er zeichnen könnte; malen will er auf keinen Fall. Märchen will er nicht zeichnen, Dampfschiffe, Flieger, Menschen will er nicht zeichnen, Blumen und Tiere auch nicht. Jetzt sage ich ein paar Buschverse: „O ja, das zeichne ich: ihrer Hühner waren drei und ein stolzer Hahn dabei"; er zeichnet also ihrer Hühner drei und muß lachen, entdeckt vor sich eine Teekanne und sagt: „Oh, diese Teekanne da will ich zeichnen!" In zwei Minuten zeichnet er fünf Teekannen; aus den Zeichnungen kann man schwerlich erraten wie die Kanne aussieht, die vor ihm steht, die er aber nicht anschaut. Unter eine Kanne zeichnet er noch einen Ofen, dann einen Stuhl, oder soll es etwas anderes sein? auf einmal wird er still, legt den Kopf in die Hände, erwacht wie aus einem Traum und beginnt zu zeichnen: er macht einen energischen Punkt und sagt: „Ich", macht einen kurzen klaren Strich und sagt: „kann", macht mehrere Striche dieser Art, streicht sie durch und sagt: „nicht". „Ich kann nicht." Nachdenkliche Pause. Er macht einen Punkt, fährt ein kurzes Stück davon weg, macht immer härtere und schwärzere Kreisbewegungen, die schließlich zu festen Hin- und Herstrichen werden, klar bestimmt, setzt sich stark, aufrecht hin und sagt: „Ich will." Nikolai atmet tief, beginnt wieder, und dies Gekritzel heißt: „Ich kann." Nun zeichnet er nochmals, jetzt mit energischeren und kräftigeren Strichen: „Ich will." Mit leuchtenden Augen sieht er mich an und sagt: „Ich will philosophische Bilder malen, geben Sie mir viele Aufgaben." Auf meine Frage hin, was philosophische Bilder seien, sagt er: „Ich muß, ich liebe, ich denke." Dies schreibe ich auf und er macht dazu die Bilder; aus einem Bild entwickelt sich ihm während der Arbeit das nächste Bild und so entsteht diese Reihenfolge: leben, sterben, vergessen, ich bete, ich wache, Schuft, ich bin gut, ich hoffe, ich glaube, ich bin traurig, ich friere, ich bin müde, ich habe Angst. Die Bilder zeichnet er in dem Tempo und in der Strichstärke, die dem Erlebnisstrom, seinen

einzelnen Bewegungen und Intensitäten im Ablauf entsprechen. Erst sitzt er ganz still und erlebt, vertieft in sich selbst, die jeweilige Aufgabe; dann richtet er sich auf, seine Hand schreibt und sein Mund redet ohne Besinnung was er erlebt hat; ist er fertig, zwickt er schon seinen Nachbarn. Kaum hat je ein erwachsener Mensch so deutlich gefühlt und ausgesprochen was ihm in der Liebe geschah, wie dieses Kind. Nikolai sprach beim Zeichnen dieses Bildes, sein Sprechen ist wie seine Linien bewegt, singend, schwebend, ansteigend, leise, stockend, gespannt, andächtig, froh: (Nikolai macht einen kleinen Punkt, dann Linien, die schwebend hin und her gehen,) „Ich liebe, ich liebe alles, was da kommt" (macht einen großen Punkt,) „oh, ich liebe Frau, schöne Frau" (die Linien steigen an und neigen sich verehrungsvoll vor dem Punkt; eine Linie nimmt plötzlich Richtung auf den großen Punkt zu, kreist in dem Punkt,) „oh, alles in mir wird schöne Frau, ich *werde* schöne Frau – ich *bin* schöne Frau" (er macht zwei Striche an dem großen Punkt vorbei, dahinter einen gleich großen Punkt und sagt:) „*und bin ich selbst*" (voll Erstaunen:) „*mehr* wie vorher, oh, ich bin schöne Frau *und* ich selbst" (sehr froh). Zu der Zeichnung „ich bin müde" spricht Nikolai: „Ich bin müde, soll schlafen, schlafe und träume von schöne Frau, von Geld – und Hand, die nach Geld greift, von Frau, die mich schlägt, wache auf und bin stark, nein, *will* stark sein" (sofort zeichnet er das nächste Bild weiter und spricht:) „aber ich habe Angst, alles schreckt mich, fliehe, kommt vieles will mich töten, ich aber fürchte, fürchte sehr und bin traurig." (Nächstes Bild, zeichnet ein Oval und spricht:) „Das ist mein Gemüt, gehen Nerven aus mein Gemüt (Linien, die aus dem Oval herausgehen), Nerv stößt sich an Gegen-stand und tut weh, (eine Linie trifft gegen eine außenstehende kurze kräftige Linie; diese Linie bedeutet Gegenstand im Sinne von etwas was entgegen ist,) werde traurig und müde, sehr müde und sehr schwach, (wirre Striche in dem Oval werden dünner und matter und fluten hinaus über das Oval,) halte es nicht mehr aus in mir, – will gut werden, (Linien nehmen über das Oval hinaus bestimmtere Richtung an,) will besser werden, muß Richtung nehmen, Ziel nehmen: guter Mensch werden, (zeichnet eine von dem Oval bestimmt fortlaufende Linie, die gegen das Ende hin langsamer verläuft, sich schließlich verdichtet zu einem festen Punkt,) werde besser, besser und bin guter Mensch, *bin ich selbst.*" Bei dem Thema „Schuft" zeichnet Nikolai eine schwärzer werdende, krumme, ausschweifende Linie, die plötz-

lich einen Zacken macht; gegen diesen Zacken stoßen kurze Striche vor. Nikolai spricht dazu: „Gehe krummen Weg, tu was Böses, alle Menschen sagen Schuft, Schuft, (aus den kurzen Strichen treibt ein einziger kräftigerer Strich, wie als Zusammenfassung aller anderen gegen den Zacken hin, Nikolai macht von dem Zacken aus nach oben entschlossen einen geraden Strich, der in einem Punkt endigt,) *will* gut sein, tu was Gutes (– ganz erstaunt:) alle Menschen sagen Schuft, Schuft? – (macht einen energischen Strich nach rechts, schrickt zurück:) *will* Gutes, tu Gutes, alle Menschen sagen Schuft und bös, (nachdenklich:) Menschen wollen mich bös, machen mich bös, (kehrt zögernd, dann entschlossen in den Punkt zurück, macht ihn groß und schwarz,) *muß* Schuft bleiben, *will* Schuft sein, werde bös und böser, (zeichnet dabei von dem Punkt aus nach links eine krumme, sich einrollende und in einem Punkt endigende Linie,) – tu was Böses, alle Menschen sagen bös zu mir, ich selbst sag bös, *bin Schuft*: tu was großes Böses, werd großer Schuft, bin ich auch: *Ich*, groß bös."

* * *

Emma ist kräftig, gesund und froh, blond, blauäugig, acht Jahre alt, ein Kind aus dem fruchtbaren Bodenseegebiet. Ich könnte ihre guten Eigenschaften aufzählen, dadurch aber würde die in sich beruhende, ausgeglichene und ausstrahlende Wesenseinheit dieses Kindes verlorengehen. Emma ist immer neu beglückt über das Wunder der Farben. Sie liebt ihre Farbstifte, es ist selbstverständlich, daß sie die Farben nicht mißbraucht, das Papier nicht besudelt; keusch behütet sie die Materialien. Sie malt rot, grün, blau, gelb: mit reinen ungemischten Farben. Sie beginnt zu malen mitten auf dem Papier und das Bildornament wächst immer neuartig wie eine Pflanze organisch von innen nach außen; es kann beliebig wachsen, beliebig aufhören, es ist immer fertig, etwas Ganzes. Die Bilder sind nicht vorher bedacht, sie entstehen unter dem Farbstift. Emma zeichnet reine Ornamente; auch die mehr gegenständlichen Darstellungen wirken ornamental, jedes Bild ist in Linien und Farben anders rhythmisiert. Emma malt mit Farbstiften eine bunte Blume, aus dem Stengel derselben Blume erblühen die verschiedenartigsten Blüten in naturähnlichen und erfundenen Formen; das Bild wirkt einheitlich, weil alle Formen und Farben organisch hervorgegangen sind aus einer reichen, einheitlichen Phantasie. Nichts steht unzusammenhängend, dazugedacht oder verloren im Bild. Die Zeichenblätter sind gefüllt, ohne überladen zu sein; die Bilder sind wie

ein verhaltener Jubel und eine stille Freude: gegenwartsfroh, zweidimensional flächig, da gibt es nur Rhythmus und Melodie. Wenn Emma Menschen zeichnet, sehen sie immer anders aus, die Darstellungen sind nicht festgelegt durch Formschemata; die Schemata für Mensch, Baum, Berg, Haus werden den Kindern schon früh gegeben durch Erwachsene oder durch schlechte Bilderbücher; Emma hat das seltene Glück, unverbildet zu sein. Ihre Darstellungen wandeln sich mit ihrer Anschauung und wachsenden Reife; bei anderen Kindern wird durch die in der Vorstellung festsitzenden Formschemata, welche der weitergeschrittenen reicheren Anschauung und dem Wissen von den Dingen nicht mehr genügen, und durch die daraus entstandene Unfähigkeit neue Formen für diese Dinge zu finden und sie in neuen Zeichen *aus*zusprechen ein Konflikt herbeigeführt, der meistens endigt mit unzufriedenem Verzicht auf das Zeichnen. Eltern begehen dabei oft den Fehler, den ersten Anlaß dieses Versagens nicht in sich selbst zu suchen, sondern ihre Kinder unbegabt zu nennen, um dadurch noch die Entmutigung voll zu machen.

* * *

Winfriede, achtjährig, ist schwächlich, nervös und zitterig, aufdringlich anschmiegsam und zu Zärtlichkeiten geneigt, wahllos im Verkehr, ohne Distanzgefühl. Sie wirft sich an die Menschen hin und klettert an ihnen herum; das Kind ist verprügelt und launisch geliebt von der Mutter. Winfriede war mit ihrer älteren Schwester tagsüber einem Dienstmädchen und sich selbst überlassen. Die Mutter war bis spät am Abend im anstrengenden Beruf tätig, der Vater seit Jahren nicht zu Hause. Im Spiel mit anderen Kindern zeigt sich Winfriede laut und eifrig, in praktischen Arbeiten gutwillig und unselbständig, im übrigen nur noch interessiert für schöne Kleider. Sie ist von ihrer Vergangenheit belastet, ängstlich in der Gegenwart, voll Furcht vor dem was kommt; in der Nacht erschreckt von schweren Träumen, schreit sie auf, fürchtet sich vor den Traumbildern und vor der Finsternis: sie weiß von dem Raum der Zeit, wo man hinabstürzen kann in schreckliche Erinnerungen der Vergangenheit, in grundlose Löcher, oder gebannt ist von Schlangen. In ihrem Leben gibt es ein Vor und Zurück, ein Überfallenwerden und ein Fliehen, und ein Vorbeigehen; ihre Bilder sind dreidimensional, da ist alles beziehungshaft. Geht sie das, was sie malt, nichts an, „betrifft" es sie nicht, dann wandert es in der Fläche von rechts nach links vorbei durch das Bild. Aber die Dinge können auch per-

spektivisch herauskommen aus dem Bild und den Menschen bedrängen, angreifen – oder perspektivisch gnädig sich zurückziehen in das Bild. Perspektive ist hier ein Mittel des Ausdrucks. Winfriedens Bilder sind nervös zerrupft und zerflackernd hingetupft, gestrichelt, zeitweise ärmlich und von erschreckender Leere; manche Bilder sind hingeschmiert, voll dumpfer, brachliegender Sinnlichkeit; in anderen Bildern tritt beides zusammen: sie sind breit hingegeben begonnen und schlagen wie erschöpft um in nervös zerrissene Darstellung, so: eine Landschaft, über der schmutzig rot eine Sonne liegt wie ein Polyp, der mit seinen Saugarmen die Berge blind betastet, und dazu eine ganz andersartige Bildhälfte, die mit vollem Pinsel in Tupfen hingekleckst und mit halbtrockenem Pinsel in kurzen Strichen gewischt ist. Diese Tupfen und Wischer auf dem weißen Papier wirken wie die bloßgelegte Nervosität des Kindes. Die Bildbeschreibungen bei Winfriede erübrigen sich, da bei ihr fast ausschließlich die Art der Darstellung bedeutsam ist. Mehrere von ihren Zeichnungen bekunden einen durch Kitschpostkarten verdorbenen Geschmack.

* * *

Beate kam zu mir, als sie fünfzehn Jahre alt war. Bis dahin hatte sie bei ihren Eltern gelebt, Norddeutschen, die sich vor fünfundzwanzig Jahren im Tessin angesiedelt haben und dort eine Gärtnerei betreiben. Der Vater, voll Liebe zur Natur, studiert in seiner freien Zeit Biologie, Geologie, kennt alle Pflanzen und ihre Lebensbedingungen – ebenso gründlich studiert er die religiöse Kultur der alten Inder, Ägypter und Griechen und kennt die Klassiker der Dichtkunst; er dichtet selbst im Verborgenen. Die Mutter, eine starke, ethisch eingestellte Persönlichkeit mit freiem Blick, mit Verständnis und Kenntnis alles Menschlichen, gehört seit früher Zeit zum Freundeskreis von Dr. Rudolf Steiner. Beate neigt innerlich zum Vater, die äußere Verbindung zu den Eltern ist lose, Vater und Mutter haben beide viel Arbeit vom Morgen bis zum Abend. Beate pflegte zu Hause die Hühner, trieb die Ziegen hinauf in die Berge zur Weide; Tag um Tag verbrachte sie allein mit ihren geliebten Tieren in still blühenden und durchflossenen Gebirgstälchen oder auf der Hochalm mit dem Blick weit über den Lago Maggiore und die in der Sonne leuchtenden, im Regen düsteren Berggipfel. Sie hat die Natur in all ihren Heimlichkeiten belauscht; sie kennt alle Pflanzen, alle Schmetterlinge und Tiere. In der Zwiesprache mit der Natur wurde Beate beschaulich, still und liebevoll; unter Menschen ist

sie scheu, abwartend, körperlich und geistig gehemmt, abhängig vom Wohl- oder Übelwollen der Menschen, sie ist sehr sensibel und erscheint phlegmatisch. Sie spricht nur selten, man muß alles aus ihr herauslocken; hat sie Vertrauen gefaßt, ist sie erwarmt und interessiert, dann spricht sie langsam suchend und innig liebevoll von Menschen, Dingen und von der Natur, dann kann sie auch lebhaft werden. Sie setzt allem Neuen einen stummen Widerstand entgegen; sie gehorcht ohne Widerstand, tut auch was ihr nicht behagt, klagt nicht, wird nachher krank oder melancholisch. Sie ist nicht aus der Ruhe zu bringen; wenn ihr Unrecht geschieht, schließt sie die Augen und lächelt. Still verehrt sie innerlich große und gütige Menschen, um die ein geheimnisvoller Hauch weht, und ist angezogen von Menschen, die lebhaft sind und ein phantastisches Leben haben, von fremden Völkern, Reisen, Sagen, Religionen und Sitten erzählen können. Sie begreift langsam und ist in ihrer Arbeit gründlich. Sie nimmt nur auf, was sie innerlich verdauen und sich organisch einverleiben kann. Sie hatte früher eine schwere Nierenbeckenentzündung, jetzt schont sie sich; Bewegungsspiele macht sie nicht mit; sie ist stets wollen eingewickelt und trägt in der Nacht eine Schlafhaube; sie lebt vegetarisch, sieht rundlich und zufrieden aus und ist anspruchslos. Sie pflegt ihre Sachen und ist beim Zeichnen sparsam mit den Materialien. In ihren Bildern erzählt sie von der Stille der Berge. Beate malt einen Mann einsam in der Höhe, schauend auf die Gipfel der Berge – oder sie malt die Berghöhen zart erglühend im Frühlicht oder den Blick hinunter auf den Lago Maggiore; sie malt einen Mann, der Rehe füttert und liebkost. Die Menschen, die sie darstellt, sind von ausgefüllter seliger Einsamkeit. Sie zeichnet Feen und Prinzen und malt eine Fee, die stehend über das Wasser heranschwebt, vor ihren Füßen kräuseln sich die Wellen. Sie malt ein Bild „Die Menschen auf einem andern Stern"; von diesen Menschen erzählt sie mir: „Obwohl sie wie Menschen aussehen, sind es eigentlich keine Menschen, es sind gute Wesen, sie sind geschlechtslos und ohne Leidenschaften; sie reden nicht; was sie denken, bewegt ihren Körper, der ist durchsichtig, leicht und schwebend; um ihren Körper ist immer ein farbiges Leuchten, heller oder dunkler und stets die Farbe ändernd, je nach dem, was sie denken oder empfinden; wenn sie zusammen reden, dann schweben sie auf und nieder, das Licht und die Farbe wechselnd; so verstehen sie sich, und wenn sie sich ganz verstehen, dann durchschweben und durchdringen sie sich und ihr Licht

leuchtet hell. Und wenn sie etwas Fernes denken, dann schwebt der Körper durch die Kraft des Gedankens zu dem Fernen hin und ist sogleich dort mit dem Fernen verbunden; so gibt es eigentlich keinen Raum für diese Wesen und auch keine Zeit, weil sie nicht sterben; sie sterben nicht, weil sie gut sind und deshalb nicht kraftlos werden." Beate modelliert auch Prinzen und Prinzessinnen. Die Prinzen haben die Augen offen, die Prinzessinnen geschlossen und sie lächeln. Sie modelliert nach einem Modell den Kopf des ägyptischen Königs Amenophis; diesen Kopf liebt sie und bei ihrem Weggang von hier versenkt sie ihn geheimnisvoll im Bach; ihre Bilder bewahrte sie gut und nimmt sie mit sich.

* * *

Als vierjähriges Kind verlor Sonja ihre Mutter. Die Eltern, Juden, lebten in Rußland. In ihrer frühen Kindheit erlebte sie den Totschlag und die Vergewaltigung jüdischer Frauen. Sonja wurde als Jüngste von ihren mindestens um zehn Jahre älteren Geschwistern maßlos verwöhnt; das Familienleben drehte sich um das Kind, Sonja war die Hauptperson, man beschäftigte sich immer mit ihr, sie lernte viele Gedichte aufsagen, man belehrte sie über vielerlei Dinge, sie nahm teil an den philosophischen Gesprächen der großen Geschwister; man gestattete ihr jede Laune und freute sich an ihr, wie sie sich auch gebärdete. Die Geschwister behandelten das Kind als ihr lebendes Spielzeug, ohne die geringste Ahnung von ihrer erzieherischen Pflicht zu haben. Mit Kindern kam Sonja nicht zusammen, das Kindliche in ihr konnte sich also nicht entwickeln und ausleben, so ging sie ihrer Kindheit verlustig. Durch den steten Umgang mit Erwachsenen wurde das Kind intellektuell früh entwickelt, kritisch und wißbegierig; als sie älter wurde, und die Geschwister sich an Sonjas Betragen und an ihren Launen ärgerten, wurde sie selbst verärgert und fühlte sich verletzt und ausgestoßen. Von den Erwachsenen kritisch betrachtet, wegen ihrer Altklugheit belächelt oder bemitleidet, wegen des Judentums beschimpft oder gehaßt, wurde sie einsam und verbittert. So kommt Sonja mit vierzehn Jahren zu uns in die Schule. Klein, zart, in der körperlichen Entwicklung mindestens zwei Jahre zurück, den Kopf in den hochgezogenen Schultern eingezogen, scheu, erschrickt sie bei einer Anrede, fürchtet sich vor ihrer eigenen Stimme, antwortet leise, hastig und stoßweise. Sie schaut die Menschen nicht an, ihr Blick ist ausweichend, ruhelos. Sie geht immer schnell wie gehetzt, die Unterarme hochgezogen und die Ellbogen

an den Körper gepreßt. Kinder mag sie nicht leiden, den Erwachsenen mißtraut sie, fürchtet, haßt, verachtet sie – sie möchte vertrauen und lieben und wünscht heiß, in quälender Sehnsucht, anerkannt und geliebt zu werden. Wo ihr aber Liebe entgegenkommt, fürchtet sie Hinterlist und Verrat. Sie verbaut sich alle Wege, indem sie immer nur das Schlimmste erwartet und an nichts Gutes glaubt. Menschen, die sie liebt, sucht sie in Verlegenheit zu setzen oder zu reizen; sie übersteigert sich dabei hysterisch, sie will ernst und wichtig genommen werden und wiegt genau ab, was der andere für sie tut oder an ihr zu tun unterläßt, um nachher verletzt zu sein. Sie ist ängstlich besorgt, ob die Kameraden sie richtig anerkennen; rechthaberisch und überempfindlich, macht sie Zank mit den Kameraden; das Geschimpfe und Gekeife trägt sie aus dem Zimmer in das Treppenhaus und schimpft die Treppen hinauf und hinunter, auch wenn sich niemand darum kümmert. Zu allen wichtigen Gelegenheiten kommt sie mit Absicht zu spät, sie sträubt sich gegen die richtige Zeit, kommt sie dann an, von Kameraden gebeten, dann gezerrt und gestoßen, schimpft und zetert sie: „So kann man nicht leben, man hat doch viel gedacht, man ist doch kein Sklave." Bei andern Gelegenheiten tut sie unnatürlich froh und ist ausgelassen in schreiend quietschender Stimmung. Sie findet immer Mittel und Wege, um beachtet zu werden, ohne zu bedenken, wie unbeliebt oder lächerlich sie sich macht. Obwohl sie wie ein kleines verwachsenes Kind wirkt, steckt sie plötzlich die Zöpfe hoch um älter zu erscheinen, oder sie behauptet um ein oder zwei Jahre älter zu sein als sie tatsächlich ist. Sonja beobachtet und analysiert sich mit selbstquälerischer Lust und grauenhafter Klarheit, ohne aus der Selbsterkenntnis Nutzen ziehen zu können. Sie beschäftigt sich fruchtlos bis zur Verwirrung mit „Problemen"; sie ironisiert andere und findet sie „so unproblematisch und primitiv". In allen Fächern, besonders in Deutsch, greift sie immer nach Arbeiten, die weit über ihrer Reife stehen. Sie trägt gern Gedichte dramatisch vor, entrückt in innerer Hingabe. Bei strenger theoretischer Arbeit ist Sonja ohne Ausdauer, leicht entmutigt und abnorm ermüdbar, in praktischen Arbeiten ungeschickt. – Sie will nicht zeichnen, sie weigert sich lange; auf meine Bitten hin beginnt sie; Sonja zeichnet und modelliert häßliche Karikaturen: Menschen mit herabhängenden Nasen oder ein Polyphem mit Stielaugen. Ich gebe ihr Farben. Sie malt einen Blumenstrauß, die Farben der Blumen sind dunkel, fast schwarz. Sie malt zwei Bil-

der: rote Rosen in einem Korb, die dunklen Rosen leuchten nur wenig aus dem schwarzen Hintergrund heraus. Jetzt aber will Sonja ein frohes Bild malen mit Rosen, die Farben stehen brennend auf schwarzem Grund. Sie sitzt vor dem fertigen Bild, sie wird unruhig, nervös und sagt zusammenbrechend weinend: „Ich muß überall Schwarz mitten hinein machen, das ist Verwesung und Tod, das fühle ich so, das *muß* ich. Ich weiß, daß man das Schwarze nicht sieht, aber es ist doch so!" Und mit dem Pinsel reibt sie in jede Blume Schwarz mitten hinein. Ich sage ihr, sie soll jetzt malen was sie will, vielleicht etwas ganz Ungegenständliches, etwas, was es nur in ihr gibt. Da bricht es aus ihr los. Es brodeln und flattern und schmieren die dunklen Farben. Jedes Blatt ist ein Schrei; das Erdrückendste in ihrem Leben ist Einsamkeit, Angst. Das erste Blatt drückt aus: „Angst, das ändert sich immer, wird anders und immer wieder anders." Das zweite Blatt soll darstellen wonach sie sich sehnt: „Freude". Doch diese Freude ist ein zerflatterndes, brennendes, rotes Schreien, ein Rasen, ein Schmerz. Drittes Blatt: „Haß". Die nebeneinander laufenden Gefühle spalten und zerfasern sich. Dann „Schmerz", wie eine offene Wunde. Dann in ähnlicher Form, aber in wehmütigen Farben „Sehnsucht". Das folgende Blatt mit der Gegenüberstellung „Stärke–Schwäche", zu Stärke setzt Sonja noch die Ergänzung „Selbstbewußtsein, Grobheit", jedoch zu Schwäche setzt sie „Zärte und Schüchternheit". Und nun malt sie immer wieder die ovale Form, die schon als Schmerz erschien, sie reibt wollüstig-schmerzlich die Farben dick auf das Papier, blutschwarz, und sie wird ganz verschlungen von dieser Form und Farbe. Die Bilder nennt sie „Liebe", „List", „Stolz", auf dieses letzte schreibt sie noch dazu: „Zurückhaltendheit". Zum Schluß malt sie ein Bild das heißt „Demut". Diese Bildreihe schildert erschütternd den Seelenzustand dieses Menschen. Nun zeichnet Sonja zum erstenmal in ihrem Leben einen bestimmten Gegenstand, eine schlanke weiße Kanne. Nach ein paar Tagen zeichnet sie die Kanne wieder aus der Erinnerung, auf schwarz-braunem Boden stehend, später malt sie nochmals die Kanne. Sonja behauptet, die ursprüngliche Zeichnung zu wiederholen, aber die Kanne ist ganz versunken in dunklem Grund, nur wenige Inseln von dem früheren Weiß konnten sich retten. Genau das Gleiche wiederholt sich bei der Darstellung eines andern Gegenstandes. Sonja malt nun eine Reihe Landschaften: auf jedem Bild geht die Sonne unter in schwarzblauem Himmel, nie geht die Sonne auf! Sonja ist froh, wenn die Nacht

kommt und die Dunkelheit alles zudeckt. Die Berge in den Landschaftsbildern türmen sich hoch: karminrote Türme, davor ein ovaler See, zartrosa, dunkelgrüne Uferränder, umstanden von etlichen Bäumen. Nach Jahren treten diese Formen immer wieder auf in den verschiedenartigsten Variationen. Die Bilder kann man nicht sagen, man muß sie spüren und sehen in ihrer Dunkelheit, Melancholie und bitteren Einsamkeit, in ihrem Schmerz.

Starke Eindrücke im Leben eines Kindes wirken sich immer wieder aus und geben dem Leben und Handeln eigenartige Färbung und Richtung. Gelingt es nicht, solche Eindrücke restlos wieder auszudrücken, ihnen klar gegenüberzutreten, sie loszuwerden, dann können sie das ganze Leben eines Menschen beherrschen und bestimmen. Ich berichte hier ein besonders deutliches Beispiel aus dem starken Ausdrucksleben eines siebzehnjährigen Mädchens. Else träumt in der Nacht diesen Traum: sie fühlt sich vor Angst gelähmt im Schlaf, kraftlos; eine Gestalt, nicht Mann nicht Weib, wie ein Block, steht mitten in der Brust. Der Atem wehrt sich, geht schwer. Das Ungetüm wächst, unheimlich, und wie es wächst, neigt es sich nach vorn, das starre Gesicht wird zum höhnischen Grinsen, und da, wie das Ungetüm stürzt, wacht sie auf. In ihrer Angst zeichnet sie das Untier hin auf ein Blatt Papier. Es steht ganz vorn am Rand, ohne Hintergrund und droht herauszustürzen. Der Traum verfolgt sie, sie erzählt ihn öfters, das Ungetüm verliert seine Kraft, wird im Bewußtsein blasser, tritt auf der nächsten Zeichnung, schon kleiner geworden, in den Mittelgrund zurück und erhält Boden unter den Füßen. In der dritten Zeichnung treten zwei solche Gestalten aus einem dunklen Hintergrund heraus, ihre Beziehung zueinander bindet sie gegenseitig und sie wirken nicht mehr hinaus auf den Beschauer. Einige Tage später wird ein „Bild" daraus, literarisch ausgedacht; das erschreckende Ungetüm ist überwunden, zerredet, es hat Stoff gegeben für ein tiefempfundenes Geschwätz. Else sagt, daß dieses Ungetüm aussieht wie ein Mann, den sie vor einiger Zeit in der Eisenbahn gesehen hat, dieser Mann erinnert sie wieder an dies und das und so rollt die ganze Kette von Eindrücken und Erinnerungen ab bis zum ersten Eindruck: Grunderlebnis, von dem alles ausgeht. Alle vorher gemalten und gezeichneten Ausdrucksdarstellungen werden nun durchsichtig und ordnen sich um das bestimmende Grunderlebnis. Die inneren Erregungen und Bewegungen stellen sich dar in immer neuen Bildern: die Art und die Mittel des Ausdrucks sind stets verschieden, gemäß der stets veränderten

geistigen Haltung, dies ist deutlich zu ersehen aus den drei Traumbildern von Else. Die erste Traumgestalt ist aus der Froschperspektive gesehen: durch die Schwere des Erlebnisses ist der geistige Horizont zur Erde niedergedrückt, erst langsam erhebt sich das Bewußtsein, Else gewinnt Entfernung und Überblick. Die Nichtanwendung, oder die Anwendung der Perspektive: der Vogelperspektive, der Froschperspektive, der Horizontalperspektive ist bezeichnend für bestimmte seelische Grundhaltungen. In der unverdorbenen Kinderzeichnung wird die Perspektive zu dem was sie ist, zum Ausdrucksmittel. Die mittelalterlichen Städteansichten sind aus dem Wissen, aus der geistigen Überschau, aus der Erinnerung vogelperspektivisch vorgestellt.

* * *

Die neunjährige Hilde kommt zusammen mit ihrer dreizehnjährigen Schwester zu uns, weil die Mutter der beiden Kinder eines unheilbaren Nervenleidens wegen in ein Sanatorium gebracht werden mußte. Man kann sagen, daß Hilde nichts anderes ist als ein erbärmliches Häufchen Elend, das irgendwo zusammengekauert herumhockt, müde vor sich hinweint und nichts will, nichts, gar nichts. Sie will nur in Ruhe gelassen sein. Sie ist gereizt, sobald sie angesprochen wird, antwortet nicht oder nur muffig kurz, sie fühlt sich immer angegriffen. Es ist ihr widerlich, wenn jemand sich um sie kümmert; von Erwachsenen will sie nichts wissen; sie haßt ihre Tante, die bis dahin für sie gesorgt hatte; sie sträubt sich gegen ihre neue Pflegerin, erkennt sie aber schließlich widerstrebend an, zeigt sich liebebedürftig und anschmiegend, doch in dieser Nähe auch unheimlich, innerlich sprungbereit, gefährlich wie eine böse Katze. Sie gehorcht nicht, will nichts essen, nichts anziehen, gegen alle Farben hat sie eine Abneigung, alle Kleider mißfallen ihr, nur einen weinrotdunklen Kittel zieht sie an. Sie friert immer, ist immer erkältet. Alles Neue, Ungekannte ist ihr schrecklich, das Altgewohnte bequem und angenehm. Mit den Kameraden im Kindergarten hat sie ein dauerndes Gezänk, schlägt die Kleinen. Sie ist still verbissen und kann gemein sein; sie erbettelt sich Näschereien und droht zu kneifen und zu peinigen, wenn die Kinder sie verraten oder ihr nichts abgeben wollen. Hilde liebt ihre ähnlich geartete Schwester, unter deren Einfluß sie steht. Beide Kinder lieben inbrünstig ihre Mutter, sprechen nicht von ihr, sie flüstern beiseite und sind noch inniger miteinander verbunden, wenn sie die Mutter besucht haben. Hilde liest Erzählungen

oder lernt nur solche Gedichte, in denen etwas von einer Mutter vorkommt; im übrigen will sie nichts lernen, sie ist maßlos faul, sie will nicht rechnen, lesen oder schreiben; deshalb kann sie auch nichts und ist immer entmutigt; in einer Ecke hockend zeichnet sie viel für sich allein. Hilde hängt an ihrem elterlichen Heim und interessiert sich für die Sage und Geschichte ihrer Vaterstadt; wenn sie nach den Ferien von zu Hause hierher zurückkommt, ist sie die erste Zeit krank. Langsam gewöhnt sich Hilde an andere Kinder; mit einigen wenigen zusammen baut sie Höhlen im Wald und vergißt sich in phantastischen Spielen; sie spielt gerne Tierrollen, meistens Pferde; sie springt und wiehert wie ein Pferd. Sie erzählt und hört gern Gruselgeschichten oder märchenhafte Erzählungen von fremden Ländern; manchmal, am Abend, schwebt ihre überschlanke zarte Gestalt in weißen Bettlaken, das Gesicht grausig bemalt, als Gespenst durchs Haus oder sie schleicht und hüpft mit gespenstisch irrem Gezisch, Geschrei herum. Dazu braucht sie andere Kameraden, die mitmachen, dadurch wird sie noch mehr erregt; nach diesen erschöpfenden Ekstasen ist sie müde und leer. Sie hört gerne Musik, sie ist stark beeindruckt von der warmen Stimmung der Adventszeit mit ihren Liedern, ihre Augen sind gefesselt von den flakkernden Lichtern. Mit der Zeit wird Hilde mehr und mehr körperlich gekräftigt; sie wird offener und innerlich ruhiger; durch viel liebevolles Zureden, daß es mit ihr besser gehe und daß sie Fortschritte mache, beginnt sie zu lernen und bekommt Mut zur Arbeit; im Rechnen bleibt sie weit zurück; sie ist für Botanik, Zoologie und Biologie besonders interessiert; sie hat ein starkes Naturgefühl und ist beglückt von einer schönen Landschaft, von Pflanzen und Tieren, von Licht und Luft und innerlich ganz benommen von den Stimmungen in der Natur. Bei Turnen und Gymnastik ist sie leicht beweglich; das Schönste für sie ist: eine Wiese herunter zu springen: zu fliegen in weiten Sprüngen, leicht und graziös schwebend wie ein Reh. Den Kameraden gegenüber ist sie freier und verträglicher geworden, freundschaftliche Beziehungen verbinden sie mit gleichaltrigen Mädchen; im Kindergarten hilft sie liebevoll bei der Pflege kleinerer Kinder; aber sie ist ungeschickt in ihrer Hilfe und vermag ihre Liebe nicht auszudrücken. Hilde ist auch jetzt noch manchmal empfindlich und reizbar, aber da sie Humor hat, ist sie durch einen kleinen Witz oder durch ein Lächeln gleich wieder zu beruhigen. Dieser über sechs Jahre sich erstreckende Entwicklungsgang von Hilde ist deutlich ablesbar aus ihren

Bildnereien; die Zeichnungen sind zu lesen als reine Diagramme ihres körperlich-seelischen Zustandes, sie geben die Lebensstärke oder -mattigkeit und die Stimmung des Kindes wieder. Etwa vom neunten bis zum zwölften Lebensjahr zeichnet Hilde kleine Bilder in klaren Linien, meistens Tiere; am häufigsten Pferde und Hunde, mit treffender Charakterisierung der Proportionen, der Bewegungen und des Ausdrucks. Sie schildert in Bilderfolgen das Leben eines Pferdes: wie ein armes, mageres Zugpferd von besserem Leben träumt, von Hafer und Zucker, wie es als Zirkuspferd geschmückt ist oder flink als Rennpferd daherjagt oder wie es, prächtig mit Schmuck behangen, als Pferd des Königs geehrt wird. Ihre Bilder beleben sich immer mehr, sie zeichnet mit Sicherheit alle Tiere, die sie einmal im Bild oder in Wirklichkeit gesehen hat, sie füllt ganze Heftseiten mit solchen Tierdarstellungen; sie benutzt selten den Radiergummi und oft zeichnet sie direkt mit der Feder oder mit dem Pinsel. Alle Landschaften sind belebt von springenden Tieren und fliegenden Vögeln. Überblickt man die Arbeiten mehrerer Monate, dann fallen starke Schwankungen auf: die Bilder sind zuerst erzählt in ruhigen Linien und realistischen Farben, werden dann lebhafter geschildert, leidenschaftlicher in Zeichnung und Farbe, dramatisch gesteigert in zugespitzten, gegeneinander betonten Farben und schließlich tragisch, katastrophal, mit hingerasten Linien und wenigen, grellen, hingewischten Farben, oder in dunklen Farben, die durchschrien werden von einer hellroten Flamme. Nach diesen Bildern, die manchmal auch im Format größer werden, folgen kleine Einzeldarstellungen in leeren müden oder nervös zerrissenen Strichen, dann zeigt sich eine langsame Erholung und wieder aufsteigende Entfaltung aller Kräfte. Erst die bildhafte Darstellung ihres körperlich-seelischen Zustandes und die Erkenntnis, daß es sich um periodisch wiederkehrende Depressionen handelt, erklären ihr Verhalten im täglichen Leben und bedingen eine bewußte Haltung ihrer Erzieher. Diese starken Aufundabschwankungen haben sich im Laufe der Jahre mehr und mehr vermindert, so daß sie jetzt kaum noch in den Zeichnungen, nur noch in der Ermüdbarkeit und Laune sichtbar werden. Die Bildtitel gegen die Katastrophe hin sind z.B. „Pferde in der Steppe gehetzt", „Gemsen von der Lawine erfaßt", „Brennend untergehender Dampfer" – oder in der nächsten Periode: „Feuerspeiende vorsintflutliche Tiere"; im folgenden Bild „Kampf der Trojaner und Griechen" sieht man Scharen brennender Pfeile durch die Luft fliegen, Men-

schen bluten und Schiffe brennen; Hilde verwendet hierbei ausschließlich ein Gelblichrot, Zinnober und Schwarzgrün. Dann folgen zwei Blätter mit grauenerregenden Gespenstern, zum Teil rot, blaßgrün, schwarz bemalt. Hilde behauptet diese Gespenster zu sehen, redet ihre Sprache „irri irri" und nennt ihre phantastischen Namen. Bei der Darstellung des stärksten Erlebens versagen Tiere und Menschen, sie können nicht aussagen das Gefühl von Untergang und Tod, die wahnsinnige Angst. Da erscheinen die Gespenster als Zeichen für das Schrecklichste. Am nächsten Tag zeichnet Hilde auf einen Zettel nur einen bewegten horizontalen Strich, das ist das Meer und Himmel darüber: Einsamkeit und Leere. Am folgenden Tag entsteht auf demselben Bild hinten am Horizont eine kleine Insel auf dem Meer, öde, schließlich wächst eine Palme und ein Busch; am dritten Tag zeichnet sie zwei junge Hunde dazu, dann kommt ein kleines Schifflein, legt an, ein Mensch baut eine Hütte für die Hunde, eine für sich selbst, und zum Schluß scheint drüber die Sonne. Am vierten Tag macht sie ein neues Bild. Sie zeichnet und malt mit froheren Farben; da steht ein Berg im Meer, immer noch getrennt von den Menschen durch das Wasser, darauf nebeneinander zwei dicke Türme, und die Sonne. Am fünften Tag macht Hilde kleine Tierbilder, erst einzelne Tiere, dann mehrere; und jetzt geht es wieder langsam aufwärts. Die Bilder werden froher und reicher und Gold tritt zu den Farben; nachher kommt aber langsam wieder Schwarz und Rot. Ein Bild ist wie das Jüngste Gericht: ein Blatt ist ganz bedeckt von kleinen und großen Herzen, die weiß oder schwarz, schwarz getupft oder nur zum Teil schwarz sind. Unter jedem Herz steht ein Name, das sind die Menschen, die sie kennt, gute und böse; in allen Herzen steckt ein Pfeil; ein Totengerippe hält in der Hand ihr eigenes Herz, sie lacht dazu, wie sie es zeichnet. Ein Pferd und ein Hund haben weiße Herzen. Zeitweise zeichnet Hilde mit besonderer Lust Männer mit ganz großem Kopf und winzigem Körper, mit Spazierstock und Tabakspfeife oder Leute mit überlangen krummen Nasen, hohen Spitzhüten, die Schellen und nasenähnliche Auswüchse tragen; ebenso zeichnet sie Tiere mit großen Köpfen, langen Hälsen und kleinem Körper. Nach dem zwölften Lebensjahre hören langsam solche absonderlichen Darstellungen auf. Sie lebt nun ihre Freude an bewegten Geschehnissen und an „Aufregendem" aus in der Darstellung geschichtlicher Ereignisse, Schlachten zu Wasser und zu Land, Eroberungen, und in der Beschreibung ferner Länder; hier ist eine für sie

charakteristische Notiz über Kalifornien aus ihrem Geographieheft: „In Kalifornien gibt es sehr viele Erdbeben, wobei ganze Städte zertrümmern und anbrennen. In Kalifornien gab es sehr viel Gold, es reisten viele Leute aus Europa nach Kalifornien, um Gold zu finden. Bei Kalifornien ist ein Tal, das nennt man das Todestal, weil es da so heiß ist, daß man da kaum leben kann. In dem Todestal wächst gar nichts, da ist es zu heiß, es sind auch keine Tiere da, es ist furchtbar still und heiß da. Die Tiere, die es da gibt, kommen nur in der Nacht heraus, weil es da etwas kühler wird." Diesen Text illustriert Hilde mit einem Bild „Die Erdbeben in Kalifornien und brennende Städte". Hilde ist zur Zeit, als sie dies schreibt und zeichnet, dreizehneinhalb Jahre alt. In demselben Geographieheft sind Landschaften aus den verschiedensten Teilen der Erde dargestellt, die ein feines Verständnis für die Eigenart der Landschaft, für die Luft und das Licht, für die Vegetation, die Tiere und Menschen offenbaren. In der folgenden Zeit schwindet mehr das Interesse am Besonderen, die Naturbeobachtung und das Naturstudium werden vertieft. So wie früher, erfindet sie auch jetzt ihre Bilder selbst. Die Titel der Bilder sind z. B. „Auf dem Wochenmarkt und Viehmarkt", „Bilder zu Hänsel und Gretel", „Ein Holzfuhrwerk", „Reh im Winter". Nur sind alle Dinge realistischer und charakteristischer geworden. Die Darstellungen werden konzentriert, sie sind nicht mehr Spiel und ungestalteter Ausdruck, sondern folgerichtige, systematische Arbeit. Hilde beginnt auch zu modellieren: ruhende Tiere. Sie macht Linoleumschnitte, sie verzichtet auf bequeme Mittel der Darstellung, sie beschränkt sich immer mehr und stellt strengere Forderungen an sich selbst. Sie übt fruchtbare Kritik an ihrer Arbeit, während sie früher mit ihren Bildern zufrieden war; sie verträgt auch und verwertet fremde Kritik. Jetzt ist sie fünfzehn Jahre alt.

* * *

Wenn Andreas herankommt, stämmig, mit rundem Kopf und klugen, kleinen Augen, sieht er aus wie ein junger Bauer, der bedächtig über seine Felder geht. Er ist fünfzehn Jahre alt, Balte. Trotz der kindlichen Offenheit seines Gesichts und Geradheit seines Charakters weiß man nicht, was er im Grunde denkt; er schaut sich Menschen und Dinge an, redet nicht viel, hört zu, macht manchmal eine treffende humoristische Bemerkung. Gelegentlich, wenn er etwas erzählt, sucht er nach Worten, findet die alten Worte und bildet sie neu, mit ihrem Sinn erfüllt; die Sprache ist ihm

nicht abgenutzt, er ist originell im Ausdruck. Er erscheint überlegen; die Menschen haben ihn gern, er ist bescheiden, von natürlicher Herzlichkeit; unter den Kameraden ist er beliebt, doch hat er keinen Freund, er braucht keinen, er kann allein sein, er ist selbständig. Er liest nur gute Bücher, überdenkt lange was er gelesen hat; ganz in sich selbst versunken, hört er Musik. Man hat das Gefühl, daß in seinem Blute alles Wissen um Menschen und Dinge ruhend vorhanden ist und aus seinem Leben wieder erwacht, wächst und sich vertieft in der Begegnung mit Menschen und Dingen; er nimmt nur in sich auf und tut, was seiner Natur und seinem Wesen gemäß ist. Wenn er müde ist, schläft er; wenn er sehr müde ist, schläft er zwei Tage lang, gleichviel was die anderen dazu sagen. Wenn er prozentrechnen soll und er kann noch nicht richtig multiplizieren und dividieren, lernt er erst das notwendigere Letztere. In der Arbeit ist er langsam, gründlich und zuverlässig. Er macht sich und anderen nichts vor, ist immer wahr; wenn die Wahrheit für ihn selbst oder für andere unbequem ist und er dabei auf Widerstand stößt, dann kann er sehr eigenwillig, ja dickköpfig, starrsinnig sein. Andreas neigt zur Eigenbrötelei, er lebt in seinem reichen Gemüt und in der Liebe zur Natur; er macht große Spaziergänge durch Wälder, über Berge. Im tiefsten Grunde befriedigt ihn nicht die lieblichweiche Landschaft des Odenwaldes, er sehnt sich nach der Landschaft seiner Heimat mit dem schweren Himmel und dem Meer, er fühlt sich nicht in seinem Boden. Er braucht lange Zeit bis er sich hier eingewöhnt hat; als er später sein Zimmer gegen ein anderes tauschen soll, gibt er erst nach Tagen den Raum auf, in den er sich hineingelebt hatte, der ihm zum Gehäuse geworden war. Wer das Leben dieses Menschen anschaut, hat den Eindruck, daß in diesem Leben äußeres Tun und inneres Wesen sich entsprechen, *eines* sind. Bei Sport und Spiel ist Andreas ruhig, sein Körper ist beweglich und kräftig. Er zeigt Vorliebe und Verständnis für praktische Arbeiten; das Theoretisch-Unanschauliche ist seinem Wesen fern, es prägt sich ihm nicht ein, dafür hat er kein Gedächtnis. Er kann nicht mechanisch auswendig lernen; fremde Sprachen kann er nicht begreifen; in der Mathematik versteht er nur das Anschauliche; in der Physik liegt ihm am meisten die Mechanik. Er ist besonders interessiert für Naturgeschichte, Biologie, beobachtet gut. Er zeichnet gerne Landschaften mit weichem Blei, sie erstehen aus Licht und Schatten; er zeichnet nie in abstrahierenden Linien. Er malt mit dunkelleuchtenden Pastellfarben im-

mer dieselbe Landschaft von dem Fenster seines Zimmers aus, denn für ihn ist es immer eine andere Landschaft, „man schöpft nicht aus, was darin ist, das hört nie auf". Er malt die Landschaft in allen Stimmungen und zu allen Jahreszeiten; er liebt besonders die kalte, rauhe Zeit: den Spätherbst und Winter, auch den Vorfrühling; wenn die Erde dunkel ist und schläft; mit dem Frühlings- und Sommergrün weiß er nichts anzufangen. Aus seiner reinen Sinnlichkeit und Naturnähe entsteht die Natur neu; man riecht den Duft der Erde, spürt die frische Luft, den kalten Wind, die Wolken sind schwer und schneebeladen. Die Bilder sind Natur, nicht Abbilder von Landschaften; die Stimmung dieser Landschaften ist so, als könnte sie nicht anders sein; in dieser erfüllten Gegenwärtigkeit ruhen alle Bilder. Das Format bleibt immer dasselbe: groß, breit liegendes Rechteck. Andreas malt die Landschaften als einheitliches Gebild, nicht als Summe von Wiesen, Äckern und Wäldern; den Wald nicht als Summe einzelner Bäume, sondern als Ganzes: Wald. Diese Zusammenschau ist auch in seinen Plastiken; sie sind als architektonische Einheit aufgebaut; die Grundformen sind in fein differenzierten Schwingungen bewahrt, nichts ist in Detailformen zersplittert. Er modelliert seine Kameraden; ein Kopf entsteht wie aus einem Kerne wachsend, in konzentrischen Kugelschalen nach außen getrieben; durch die Oberflächenbewegungen seiner Plastiken spürt man diesen zentralen ruhenden Kern, aus dem die Oberfläche gewirkt ist.

Anders ist dies bei Kindern von grüblerischer Gemütsart, die im Ausdruck gehemmt, unzufrieden und nicht befreit sind durch richtige Tätigkeit, deren Inneres gestört ist aus irgendwelcher Ursache, so daß es sich zerstörerisch nach außen kundgibt, wie dies z. B. der Fall ist bei Paul; Vollwaise, elf Jahre alt, körperlich außerordentlich entwickelt, speckig, weit über sein Alter hinaus reif; als einziges Kind in protzigem Milieu erzogen, als kleiner Lebemann an Schlemmereien, Stumpfsinn und üble Unterhaltung gewöhnt, ohne Willenskraft und Konzentrationsfähigkeit, von pathologischer Verlogenheit und Freude an Menschen- und Tierquälerei. Paul modelliert schnell ein etwa lebensgroßes Gesicht, streift die Hemdsärmel hoch, reibt sich grinsend die Hände, und beginnt mit Wollust die Daumen in die Augen des modellierten Gesichts zu bohren; macht die Löcher tief und groß, drückt mit der Handfläche dem Modell die Nase hoch, dann breit ins Gesicht hinein; macht den Mund breit bis an die Ohren und schließlich, als er damit fertig ist, sagt er: „das ist jetzt ein

Tintenfaß; die Augen sind die Tintenfässer und der Mund ist für den Federhalter". Ein anderer zehnjähriger Junge nimmt ein eiförmiges Stück Ton und bohrt Löcher hinein; was übrigbleibt, ist ein totenkopfähnliches Gebilde; er hat die geschlossene, eiförmige Grundform zerstört, die Ruinen, die übrigbleiben, sind totenkopfähnlich; deswegen macht er jetzt einen Totenschädel daraus; würde man die Löcher mit Gips ausgießen, dann erhielte man plastisch positiv die Form seiner hinausgewirkten, zerstörerischen Lust. Es gibt also einen Typ Menschen, welche eine geschlossene Form zergrübeln, zerbohren und von der gegebenen Masse abtragen – und einen anderen Typ wie Andreas, welche die Masse bewahren, antragen und wachsen lassen.

* * *

Wenn ich versucht habe, das Leben und Bilden einiger Kinder darzustellen, dann wußte ich, daß ich etwas unternehme, was niemals einem Menschen gelingen kann; das Leben und Tun eines Menschen ergründen und erklären, das hieße das Wirkende selbst begreifen und benennen. Trotz der Vergewisserung bei anderen Lehrern, trotz immerwährender Selbstprüfung, Erinnern und Vorstellen der Kinder und ihrer Äußerungen ist dieser Bericht in Unsicherheit geschrieben. Je länger und tiefer man den entstehenden Fragen nachgeht, um so vielseitiger, verknüpfter und grundloser werden sie. Doch durch alle Fragen hindurch ist in dem Leben eines jeden Menschen etwas zu vernehmen von dem Wesen und Wirken des Göttlichen; und es galt hier, in jedem eigengearteten Menschtum die Kreatürlichkeit zu bezeugen. Wo und wie auch immer sich das Göttliche im Menschen unserer Einsicht kundtut, legt es die Verpflichtung auf, daß wir es ansprechen in Liebe, damit es antwortend wachsen, das Leben durchdringen und aus dem Leben hervortreten kann.

FRANZISKUS

3. Der Sinn

In der Ausbreitung offenbart sich das Werk, die Sendung zu den Menschen. Dem, der Christen zu Christen machen soll, ist aber eine andere Wegfahrt vorgezeichnet als dem Heidenapostel. Er entdeckt keine neuen Länder, sondern das alte Land aufs neue: seine innere Bildung, seine äußere Umgrenzung. Zwiefach wird die Grenze deutlich: innerhalb der christlichen Menschheit da, wo zeitlicher Gedanke und Herrscherwille widerstrebt, in eigentümlichem Gespräch und Austausch mit der nichtchristlichen Welt stehend; außerhalb ihrer eben an jener anderen Welt, da, wo im alten Raum des Ursprungs eine Menschenart angesiedelt ist, zu der erst in mehrfacher Brechung das Licht der Offenbarung gelangt ist und von der es in anderer Richtung und in anderer Weise weitergeleitet wird, als vom Christentum.

Am Hof Kaiser Friedrichs II. weckt der kindhafte Geist des Sendlings kaum mehr, als das männlich-überlegene Lächeln freidenkerischen Zweifels; die kaltklaren Blicke des Weltmächtigen gleiten über ihn hinweg, während ghibellinische Zeitpolitik sich seinem Wirken entgegenstemmt. Bei Damiette steht Franziskus vor dem Beherrscher aller Gläubigen der islamischen Welt, der einzige friedliche Kreuzfahrer; eine Weisheit aus fremden Bereichen lehnt die bekehrende und bewährende Feuerprobe seiner Heilswahrheit ab. „Er kehrte heim in sein Land", meldet der Chronist.

Und Heimkehr aus dem Triebwerk des Geschehens – aus feindlicher Zeitlichkeit und aus fremdem Land – wird nun zu weitester Weite; in der Vertiefung ins Eigenste klärt sich der Mensch. Die Seeleneinsamkeit, in der Franziskus steht, erfüllt sich mit dem Leben der Kreatur; seinen Blikken, in denen sein Volk die Augen aufschlägt, erscheint die Welt Gottes, nicht als All erdacht, sondern von Allem gelebt, mit ihm geschaffen, mit ihm genannt, mit ihm erlöst, mit ihm des Vatersegens von Anbeginn teilhaft: ein neuer Himmel und eine neue Erde. Da ist sein Sendungsbewußtsein ohne Grenze, weil es in der allzeit erneuerten Lebensfülle der nächsten Geschöpfe wie in der zahllosen Unermeßlichkeit der fernsten Schöpfungen beheimatet ist. Aus kindlichem Wissen um das Geschöpfdasein, um die wirkliche Augenblicklichkeit und die greifbare Gegenwärtigkeit seiner

selbst wächst für Franziskus den Aussendungsworten ein neues Ziel zu: „gehet hin und lehrt alle Völker" – das ist noch nicht Alles und Jedes, nennt noch nicht die ganze Herde dieses guten Hirten.

Auf der Wanderung durch Italien, gerade zu der Zeit, da Franziskus am stärksten und nachdrücklichsten in seiner menschlichen Sendung wirkt, trifft er im Feld bei Bevagna eine große Vogelschar; zu der Menge, die unkund menschlicher Sprache und menschlichen Anliegens dennoch ihn zu erwarten scheint, spricht er als zu den Seinen: „Ihr Vögel, meine Geschwister!" Den Angeredeten ist ja das Amenwort nicht gegeben; seiner brüderlichen Gewißheit aber verklingt die Predigt nicht ins Leere: über seinem Haupt sieht er das Kreuz der Davonfliegenden, Zeichen des ewigen christlichen Wegs in der Bläue seines Heimathimmels.

Und so heißt es jetzt: „sei mit allen Wesen" – mit den nichtmenschlichen auch, den Völkern der Naturreiche, den Gestirnen, den Elementen; mit dem Brudernamen grüßt Franziskus das Kleinste wie das Größte, den Wurm wie die Sonne. Denen, die nicht Ohren haben zu hören und nicht Augen zu sehen, Allem, was im stummen Dasein der Schöpfung dahinwest, ohne das Wort und doch von Gott wundervoll an seinen Ort gestellt und zeichenträchtig erschaffen, auf daß der Mensch es nenne, naht der lebendige Künder, wie einstmals nach seinem Glauben der im Fleisch Gestorbene zu den Seelen hingefahren ist, die sich in dumpfer Unterwelt sehnten. Hand in Hand mit diesem seinem höchsten Bruder und Herrn, dem Urgeschaffenen, dem anderen Adam, näher noch, tritt der Nach-Geborene zu den Dingen der Schöpfung: christlich wirkt er eine Brüderlichkeit der Wesen in Höhe und Abgrund.

Die Hinneigung des Franziskus zu Tieren und Blumen, zu Erde, Wasser und Luft mit Allem, was darin ist, quillt aus dem echt-elementaren Gefühl des Mitseins, das immer und überall von der einfachen Bindung im Ursprung zeugt, das erschreckt und erfreut, in Stoff und Form Familienähnlichkeit findet, Feinde und Freunde, geheimnisvolle Verwandtschaften wittert, bis es in letzter Ausformung und Bewußtheit lyrisch sich selber bespiegelt; hier aber wird es durch eine eigene Beziehung zu der offenbaren Lebensganzheit gerichtet und gewertet: es hat objektiven Sinn; es ist nicht subjektives Geleucht, nicht bloß episodärer Zug im Charakter dieses Menschen. Zum erstenmal dringt unmittelbar aus ihrer wahren Tiefe Geschöpfnähe, Geburt der Seele, in die christliche Weltordnung ein.

Dem einen Volk ist sie immer, vom Gesetz umhegt, sachlich nahe gewesen und geblieben, ist ihm nie so entfremdet und also auch nie so neu geworden, so erstaunt verehrt und mit innigsten Namen genannt; da kann aus dem Wachsen und Blühen der Natur kein Neophyt und mitglaubender Bruder erstehen. Wenn aber einst die vom anhebenden Christentum schon gestaltet vorgefundene und damals verworfene Geschöpfnähe der Antike in eben dem Lande, dem die Zeichen ihrer Pflege nie völlig erloschen sind, auferstehen und wiedergeboren wird, dann hat dieses Ereignis wiederum einen ganz anderen Sinn: denn es wird sich als der alte geschichtliche Widerpart auswirken; neuheidnische Gelöstheit wird dann die Weise des Franziskus in einen künstlerisch fälschenden Schein stellen. Das Licht aus seiner Quelle wird weiterhin schön gefärbt leuchten – aber eben nur schön. In Wahrheit ist in diesem „Naturgefühl" nichts mit der antiken Sinnlichkeit vergleichbar, die die Natur mit plastischen Gestalten bevölkert: Schwester Eiche ist keine Dryade, Schwester Quelle ist keine Nymphe.

Aber auch nicht Gegenstände der Erkenntnis in einer, den Folgezeiten zur Systemwirklichkeit geronnenen Natur sind die Angehörigen der vertrauten Schöpfung: Franziskus liebt und kennt, mit Namen fast, diesen Bruder Fels, diesen Bruder Feuer, den er nicht zu löschen wagt und den er um einen persönlichen Gefallen bittet, wenn er ihn eisenglühend in der Hand des Arztes sieht; einzig vielleicht Bruder Tod besitzt jenes abstrakte Fernsein, das er auch nur so lange hat, bis er als der eigene Tod in brüderlicher Umarmung ihn selber aus dem Reigen der Lebendigen löst.

Franziskus sucht keine All-Einswerdung im Entwerden einer bund- und gestaltauflösenden Mystik: er schwingt sich nicht hinter das erste Werde! der Schöpfung zurück. Dem Gegebenen immer in Eintracht getreu, bleibt er vor dem Werk Gottes stehen und wird, „durchgedrungen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes", des Eigenwerts der Geschöpfe, ihrer Stellung und Würde neben dem geschaffenen Menschen inne – auf seine Weise: indem er, der Arme, ihren Besitz durch erraffende Hände nicht zuläßt, ihnen keinen Frondienst zumutet und sie loskauft, wird er ihr Führer zur Ordnung seiner christlichen Welt. Durch ihn kommt jene Liebe in die Natur hinein, ohne die der Mensch ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle wäre, und ohne die die Natur dem Christen furchtbar-stummes Widerspiel seiner Erlösung bliebe. Diesem Paulus aller Geschöpfe muß es um mehr gehen, als um die mirakulösen Tierfreundschaften, die von an-

deren Frommen ebenso erzählt werden, wie von ihm: wie er den Menschen aller Stände seinen dritten Orden geschenkt hat, so gründet er den gleichen Bund nach der Form des Evangeliums, einen „vierten Orden", der Natur unter dem Zeichen des Kreuzes. Wirklich trägt die Haubenlerche sein Habit, wirklich finden sich da echte fahrende Brüder und Spielleute des Herrn und bekehrte Sünder; auch in diesem Umkreis heiligt Armut die Wesen, die nicht säen und nicht ernten und die Gott doch erhält, gebietet Gehorsam dem Rauschen des Bachs und dem Zwitschern der Vögel Schweigen vor der Weihe des Gottesdienstes, reinigt Keuschheit der demütig dienenden Quelle und der Schwester Asche, mit der Franziskus die Üppigkeit der Speise bannt. In all dem ist nichts nur gleichsam: ursprünglichste Bilderwirklichkeit der Menschheit geht hier in die Gestalt der christlichen Liebesgemeinschaft ein. In dies Reich der Erlösung, das die Völker der Erde umfassen und in der Kirche seine sichtbare Stätte haben soll, wird alles Wesen mitgenommen, wenn es dem Geist der heiligen Ökumene folgt. Nur durch diesen, nicht durch eine Allbeseelung, vermag die Welt des Franziskus die eine und ganze zu sein; den auferstehenden Leib und die erwachende Seele umfängt der gestaltende Geist: er erlöst die sündige Bloßheit der Natur, indem er sie in den Raum des Heils einordnet. Wie Franziskus den Blick auf seine Gemeinwelt richtet, ist in ihr alle Doppelung aufgehoben: so wenig es sich widerstreitet, daß die Kirche in der Ewigkeit steht und in der Zeitlichkeit waltet, daß seine Brüderschaft eine evangelische ist und ein Beginnen in gegenwärtiger Jetztzeit, so wenig ist es ein Widerspruch, daß der Asket, der den Bruder Leib in strengster Enthaltsamkeit bindet und die Augen von jeder Frau abwendet, die Tiere unter Gottes Auge brüten heißt, daß „die Welt ihm Kampfplatz ist vor dem Fürsten der Finsternis und vor Gott reiner Spiegel seiner Güte" – sein Blick ist der des Unerschütterlichen und Unüberwindlichen, des großen Kindes, das der Christenheit eingeboren ist. Vor diesem Einen, durch den auch die Natur ökumenisch wird, wächst, Erde und Himmel fassend, ein Münster der ganzen ebenbürtigen Schöpfung empor. Wenn es dereinst gestaltet sein wird, wird es aber nicht aus Stoffen der sichtbaren Welt errichtet sein: als ein Dom aus Worten, als Werk der Kunde wird es da sein, gesagt und gesungen in neuer Sprache, deren naturerwachsener Klangraum die geistlichen Chöre umschließt.

In der Schöpfung findet Franziskus den Quell der Lautwerdung; in der

Seele und auf den Lippen seines Volkes entdeckt er die Muttersprache, die des Heilsspruchs harrt; Zeichen für das tiefe Zugleichsein von Kreatürlichkeit und Heiligkeit in ihm ist diese Entdeckung. Denn durch sie gewinnt die erste und größte Gabe, die Gott seinen Menschgeschöpfen in die Wiege gelegt hat, eine neue Lebensgestalt: der weiße tönende Lichtstrahl der einen Sprache erwirkt sich eine neue Klangfarbe im beugenden Mittel des Völkerodems. Franziskus ruft die anhebende italienische Volkssprache zur großen Polyphonie der Völkersprachen: er bespricht das naturhaft dahintönende, vor Gott noch stumme Idiom mit dem in Ewigkeit tönenden Wort, er lehrt es beten, indem er das Hallelujah der Psalmen in es hineinsingt. Sein „gehobenes" Sprechen schwillt zum Chor, es wird Hymnus, den die große Gemeine singen soll; die anerzogene Fremdsprache seiner Jugend, das Französische, war für Francesco nur der Schall eines Sologesangs des frommen Troubadours, und auch im fröhlichen Chorus der Freunde enttönte sie nicht seiner wahren Gemeinschaft: es ist kein Stück seiner Chansons erhalten geblieben. In der mitgeborenen Sprache der Seinigen, mit Allen in der großen Ekklesia vereinigt, singt Franziskus den Psalm der Geschöpfe. Das geschieht nicht in einem gewaltsam-gebärenden Aufrauschen, wie es aus dem Munde des Mystikers strömt; aus dem augenblicklichen „Lodato sie mi' Signore" entsteht ein klar gebildetes Gebet. Aber ein Werk originaler Dichtung ist es nicht: es hat so wenig von wortkünstlerischer Art, wie sein Spiel von bewußt darstellerischer; Franziskus selber hat wohl daran gedacht, es von Bruder Pacifico, dem „König der Verse", also einem Berufsdichter, verbessern zu lassen. Das ist nicht geschehen und so ist es geblieben, wie er es vorgesprochen hat: im Wesentlichen genau der Text eines Psalms, die Übertragung einer Vulgatastelle des Danielbuchs, die den 148. Psalm enthält – aus dem Lateinischen, das ihm die heiligen Worte hütet, in die junge Tochtersprache, der sie gegeschenkt werden sollen. Damit gerade wird Franziskus unbewußt und ungewollt einer jener echten großen Übersetzer, jener wahrhaftigen Diener am Wort, aus deren Mund die ewigen Lobpreisungen weihend in eine Sprache hineinbrechen. Sein Krippenspiel ist zu den sichtbaren Bräuchen der Kirche hinzugekommen; sein Hymnus aber will nicht in ihre hörbare Liturgie eingehen: die innerhalb der Kirche universale Sprache eines geweihten Imperiums tastet Franziskus mit dem Klang der lingua volgare so wenig an, wie mit seinem Testament die von ihr ein für allemal kodi-

fizierte Satzung seines Ordens; lateinisch liest er weiter die Berichte seines Heils, lateinisch spricht er den Priestersegen, betet er sorgfältig das kirchliche Stundengebet. Die Christenmenschen draußen aber eint er im Weltlich-Eigensten, indem er auf den Kern ihrer Seelen, auf ihre Sprache durchgreift.

Mit dem Sonnengesang hat Franziskus nun auch den wirklichen Schlußchoral seines Apostolats angestimmt; von dem Tag, da er die Kapelle von San Damiano erneuert hat, bis zu der Stunde, in der er in dem kleinen Garten derselben Kirche den ersten italienischen Psalm sagt, währt seine Sendung: Bau und Lied sind die abgelöst-bleibenden Anfangs- und Endzeichen seines Lebens. Sein „Singet dem Herrn ein neues Lied" erklingt aber nicht nur am aufhörenden Ende, sondern am erreichten Ziel: es steht im christlich-endzeitlichen Sinn an der Stelle des noch verborgenen „Zehenten Liedes", das nach der Meinung unserer Weisen am Ende aller Tage gesungen werden wird.

„Gelobt sei, mein Herr, durch die, die in Deiner Liebe vergeben
Und aushalten Schwachheit und Trübsal;
Selig, die ausharren im Frieden,
Denn von Dir, Höchster, werden sie gekrönt sein."
„Gelobt sei, mein Herr, durch unseren Bruder, den leiblichen Tod,
Dem kein Lebendiger entkommen mag:
Weh Denen, die in Todsünden sterben!
Selig, die in Deinen heiligen Willen sich finden,
Denn der zweite Tod wird ihnen kein Leid tun . . ."

Diese beiden Strophen hat der sterbende Franziskus nicht seinem biblischen Vorbild nachgeschaffen. Mit der ersten hat der sabbatliche Mensch noch einmal Frieden gestiftet: sie ist das echte „Gelegenheitsgedicht" seines Lebens; in der zweiten aber ertönt doch der Weheruf über die Todsündigen und der Freispruch der Reinen, der dereinst in Dantes Weltenlied zur gewaltigen Fuge aufklingen soll, aus dem Geist jenes Künders im fremden Lande, der der erste Apokalyptiker gewesen ist, und damit aus dem christlichen Geist des Endgerichts.

Franziskus ist mit Leib und Seele in das Allerletzte eingetan; aber er ist es nicht so, daß er die scheidenden Blitze des höchsten Richters führte und der Donner des Urteils ist nicht der beherrschende Ton in der Stimme des Singenden. Sein Gang leitet nicht zu der metaphysischen Strenge des Be-

gnadenden und Verwerfenden, der am Tage des Zornes, „sitzend zur Rechten der Kraft, in den Wolken des Himmels kommt", er weiß ihn, glaubt ihn, beugt sich und erkennt an: aber leben – denn darleben, nicht vordenken ist sein Sinn und Zweck – kann er nicht den Christus, den himmlisch-verklärten, sondern immer nur die vom Bewußtsein des Endgültigen erfüllte irdische Menschperson, seinen Jesus. Mit dem auf Erden Wandelnden wandelt er; nicht dem Jenseitigen – dem Diesseitigen, dem im Fleisch Geschaffenen vermag er sich in brüderlicher Enge und Heimlichkeit zu verbinden: der Einzelne dem Einen, das Ich dem Du. Aus erstem Anruf und Sicherkennen führt der Weg dieses Zueinanderkommens durch die Werktage des offenkundigen Lebens hindurch zur Feierstunde vereinender Einsamkeit, in der der Schluß eines Leidensgangs miterlitten werden soll; denn das ist christlich-wahrstes Kenn-Zeichen, erfüllte Voraussage und letzte Wirklichkeit, daß sich auf einem Einzigen alles Leid der Kreatur zum absoluten, zum stellvertretenden Leid des Gottesknechts verdichtet, als etwas, das nicht vergessen und nicht zur bloßen frommen Sage werden darf. Es geht nicht um die Leiden und Schmerzen dieses oder jenes Einzelfalles, um das gewöhnliche und im Verklingen wieder vergeßbare Aufstöhnen irgendeiner oder jeder Stunde des Erdenlebens, sondern um das Leid an sich. Was von schweren körperlichen Schmerzen und peinvollem Siechtum im Leben des Franziskus sichtbar ist, aber wohl auch was sich in den Tiefen seiner Seele birgt, wird formend zum Gleichnis jenes heiligen Leidens; da er sich tiefer und tiefer in den Strom der Schmerzen hinabbeugt, wird sein Kreuz, das er auf sich nimmt, zum Kreuz des Einen, kommen Seelennatur und Geistgestalt ganz eng zusammen, erhält Innerstes letzte Gegenständlichkeit: dies Erleiden im Subjekt wird objektiver, gestaltprägender Wert. Schon eine Träne gilt zwar für Franziskus so viel wie ein Gebet; aber er verbleibt nicht bei dem weinenden Betrachten des Erlöserleidens, dem Gegenbild seines Erlösungsjubels – beides erst die Amtssymbole seines Lebens; das Dasein des evangelischen Menschen muß Passion sein: er lebt es als die heilige Qual, er ist in ihm dornengekrönt und gegeißelt. Sein Wille ballt sich zu einem einzigen Gebet um die Fülle des Leids, um die bittere Neige des Kelchs. Das erwünschte Martyrium des Heidenbekehrers wird ihm nicht zuteil, aber er wird ein Blutzeuge unerhört neuer Art. Es geschieht mehr, als was der alte Heilige Ephraim sagt: „sein die Wunde, mein der Aufschrei", anderes auch, als

was Paulus fühlt: „Ich bin mit Christus ans Kreuz geheftet"; eben: es geschieht. Fern allem Spiel und doch als Abschluß heiligen Dramas tritt ein Ereignis ein, dessen Realität zwischen dem Er-innern der Seele und der Tätlichkeit des Vorfalls steht, wie der Namenszug unter einem Akt zwischen gründendem Vertrauen und tatsächlicher Erfüllung: sichtbar und gültig, besiegelndes Zeichen.

Auf dem Verna-Berg, im Casentino, weilt Franziskus mit Bruder Leone; dort, wo er in der Einsamkeit des „rauhen Felsens zwischen Tiber und Arno" drei Feste seiner Kirche begeht, senkt sich das Kreuz auf ihn herab: dem „ganz in Jesus Gewandelten" wird La Verna ein anderes Golgatha. Wie einst das reale Kruzifix in San Damiano zu dem Sendboten fordernd gesprochen hat, so berührt jetzt das visionäre bewährend den Entschrittenen: am Leib des Franziskus erscheinen die fünf Wundenmale. Damit hört seine Gesandtschaft auf; dem Aussendenden selbst tritt er zur Seite.

Der also zum Gleichnis Gewordene steht über dem bloß Beauftragten und der Sinn seines Lebens wird offenbar: in ihm nennt sich das mit Namen, was Franziskus in Erfüllung seines Auftrags und wie er es getan hat. Es zeigt sich an, daß der Mensch in all' seinem Tun und Treiben selber diese Erfüllung gewesen ist; er hat den an ihn ergangenen Befehl ausgeführt, indem er das Leben dessen führte, der einzig ihn so geben konnte, daß dies möglich wurde: mit seinem Weg-leitenden Leben selbst. Nachahmung des Jesuslebens ist die Art, wie der Christ sich auf seinen Heilsweg begibt: in den Fußtapfen des Mittlers, der da sagt: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen" und: „Keiner kommt zum Vater, denn durch den Sohn", schreitet er zu Gott. Ein Lebenslauf also, der vom Göttlichen her belichtet ist, wird nachgeahmt; seit den ersten Zeiten des Christentums ist das geschehen – hier aber vollzieht es sich in einer stärksten Verdichtung, verwirklicht sich diese Tendenz mit noch nicht gesehener Plastik. Es geschieht etwas durch das Zurweltkommen dieses Geschöpfs, das der Not der christlichen Sichtbarkeit entspricht: weß das Eine Volk nie bedarf – denn es ist in der Folge seiner Geburten fortwährend sein eigener Nachfolger – das ereignet sich hier durch den einmal geborenen Sprößling eines christlichen Volkes; er lebt die Nachfolge dessen, der für die Christenheit als Einzelner an die Stelle des Einen Volkes getreten ist.

Keineswegs macht Franziskus in irgendeinem Augenblick seines Lebens Züge der geschichtlichen Jesusperson nach, beschwört er mit der

Magie genau wiederholter Geste ein Scheindasein herbei; in echter Nachahmung, die sich bewährt, nie in fälschendem Nachäffen, das entlarvt würde, empfängt er Maß und Richtung durch Stunde, Tag und Jahr seines Lebens, das doch eben immer sein Leben bleibt und nicht zu bewußter Kopie wird. Er eilt durch die Schichten der dauernden Überlieferung, erinnernd, mit der Kraft eines absoluten Gedächtnisses, zurück und umfängt unmittelbar den lebendig-Bezeugten – in einer naturhaft-nahen, im Herzschlag des Geschöpfseins verbundenen Art; nicht blutgemeinschaftlich, aber blutzeugengeeint.

Solche Nachfolge des evangelischen Menschen schlechthin ist von anderer und ursprünglicherer Kontinuität, als die Amtsfolge derer, die, einer nach dem andern, den Stuhl Petri einnehmen; sie stammt nicht aus aufgetragenem Apostolat oder übergebenem Amt allein. Sie gründet sich in den Tiefen der Kreatürlichkeit und ist Menschfolge des einen, des gottunmittelbaren Menschen. Damit wird ihr Wesen kenntlich: dieses Sich-Einschmiegen und Sich-Einverleiben ist die Mystik des Franziskus – nur hier vor dem Urgeschaffenen, vor seinem „Adam Kadmon", nicht in seinem Verhalten zu allen anderen Geschöpfen, wird er zum mystischen Menschen und darf er es werden. Seine Einung ist personenhafte geschichtliche Jesusmystik und Menschfolge, nicht ideehafte geschichtslose Christusmystik und Gottfolge, nicht vom göttlichen Logos durchgeistet, sondern mit dem menschgewordenen Wort belebt; sie ist echte Zwiesprache, bewußt, wie der Freund um den nächsten Freund, der Bruder um den leiblichen Bruder im zartesten Geheimnis weiß – nicht erdacht, wie der Geist um das Göttliche wirbt. Hier geschieht kein „Werden zu einem im Fleisch wandelnden Gott", sondern Aneignung höchster Lebens- und Daseinsweise wird erreicht. Neben die Mystik des Altarsakraments, neben die Verbundenheit also, deren heiliges Mittel die Kirche hütet und spendet, tritt der mit dem Menschensohn in eins gewachsene Mensch; ohne den Christus der Kirche zu verlieren, in seiner Weihe der Gemeingestalt immer bleibend, verwirkt sich Franziskus mit Jesus. Notwendiger und besiegelnder Abschluß der Menschfolge aber ist die Kreuzigung in der Form des einbeziehenden Gnadenzeichens, das fleischlich am Leib des Nachfolgers ausbricht.

Dem durchlebenden Jesusmystiker kann diese Erfahrung der Wundenmale werden: er steht diesseits des Kreuzes, er geht auf es zu – vom Geheimnis zum Vollbringen; dem Christusmystiker, der nicht geschöpflich,

wie Jener, in der Mensch-Bruderschaft, sondern adoptiv durch die Pforte des Geistes in die Gottes-Sohnschaft eintritt, wird sie nicht: er steht jenseits des Ereignisses, er schreitet von ihm fort – vom Vollbrachten zur Glorie. Schmerzen und Wonnen werden in der Menschfolge gelitten und gelebt, in der Gottfolge sind sie gedacht und geschaut. Aus Jesusmystik ist in späteren Zeiten, weit entfernt von dem einen demütig-großen Beispiel und sich abschattend aus ihrer demokratischen und ethisierenden Art, eine kirchenbürgerliche Mystik der „Imitation" geworden. Von der demantenen Mauer des Geistes umhegt, verbleibt Christusmystik in ihrer aristokratischen Stille, aus der am Ende wieder die Blitze gewaltsam-stolzer Gedanken, chiliastisch das Reich, vergottend den Menschen zu ergreifen, ketzerisch in die Welt der Kirche fahren.

Zwei Jahre nach dem Empfang der Stigmen ist Franziskus gestorben: bis zu seiner letzten Stunde hat er das Wunder seines Leibes allen Blicken verhüllt und doch war er dem Volk offenbar, das ihn schon zu Lebzeiten „il santo" nannte. Und abermals nach zwei Jahren hat ihn die Kirche durch den Mund seines Freundes Ugolino, des Papstes Gregor IX., heilig gesprochen; was dem Apostelfürsten in jener Fluchtnacht vor Rom geschah, das geschieht zum andernmal: Petrus schaut und erkennt – wie einst dem zögernden Papst der Stützer der Kirche im Traum erschienen ist, so erscheint jetzt dem Zweifelnden der Stigmatisierte. Dreißig Jahre später schreibt Papst Alexander IX. in einer Bulle von dem Wunderzeichen der Nägelmale, daß es „aus der Materie einer neuen Schöpfung angewachsen sei". So anerkennt und bestätigt die Kirche die Gestalt.

* * *

Den Sinn des Lebens umschließt und erschließt die Geschichte. Den Zeit- und Zeichengenossen erwächst aus Tun und Geschehen das Ereignis des Nachfolgers, an dem kein Zug nachgemachte Maske wird, der in allem rein und ganz er selbst, unwiederholt und unwiederholbar ist; das hat nun der leibliche Tod beendet. In den nachgeborenen Geschlechtern lebt die Erinnerung, die Rückschau auf ein in seiner Verklärung ruhendes Sein, die zur Aufschau wird: durch sie werden die Züge des Nachfolgers denen des ewigen Vorgängers entsprechend, in ihr wird der irdische evangelische Mensch zum heiligen Ebenbild geformt. Die Form wird Wesenskunde, die Lebensgeschichte wird Heilsbiographie: den Sinn der Gestalt umglänzt und erhellt die Legende.

Die Geschichte ist dem Apostolat des Franziskus gefolgt: seinem Leben in ganzer Tatsächlichkeit, seinem Wirken im ganzen Umfang. Sie schließt mit dem Lebensende des Menschen ab oder berichtet weiter nur noch die Abwandlungen der von ihm ausgehenden Bewegung. In dieser Geschichte lebt er, wie seine Mit- und Nachlebenden. Aber gerade die Nachlebenden sehen im Licht des Göttlichen, von dem Jener sich unmittelbar erhellt wußte und das auch ihnen leuchtet, noch mehr: nicht nur das Eingesetztsein in die Tat, sondern das Berufensein dieser Person vor Gott. Und sie beschreiben Zug um Zug ihre Sicht, sie umdichten die Berufung, auf daß auch alle Künftigen von ihr, von ihm, also lesen sollen: sie schaffen die Legende. Legende, die das ganze Dasein einer Gestalt, ihr Leben und das Geheimnis einschließt, ergreift die Zone mit, aus der dieses Ganze entspringt und in die es mündet: sie ist die Art, wie der Glaube seine Geschichte schreibt. In Venen, die zum Herzen führen, strömt die Geschichte, in Arterien, die vom Herzen kommen, strömt die Legende: sie ist vom Atem des Glaubens reingeglühte Geschichte des Berufenen: sie meldet nicht nur ein Tun – sie sagt ein Wunder. Nie vermag der Lebende für seine Legende zu sorgen: täte er es, er wäre schlicht ein Lügner und Zerstörung würde zur Pflicht. Die, um deren Leben die echte Legende wächst, tun dafür nichts, sie schreiben keine Selbstbiographie; sie sind einfach da – und sind das Wesentliche: Zeichen. Die Legende bleibt, von der lebendigen Tradition getragen, immer wahre Quelle außer der mit diplomatischer Genauigkeit aktenmäßig feststellbaren Geschichte; sie fälscht sie nicht, sie gibt nur das ewig-Andere: Deutung der Zeichen.

In einer großartigen Vereinigung von Historie und Legende schreibt die Kirche ihre heilige Geschichte: als Akten der Heiligen bewahrt sie, in das Tagverzeichnis ihres Jahres geordnet, die Lebensläufe der in ihr Gottesreich Eingebürgerten, legt auf ihren Weg durch die Zeitlichkeit gleichsam das Staatsarchiv dieses Reichs an und gibt ihm die Form, die der politischen Geschichte eignet, neben den Sammlungen ihrer Bullen und Beschlüsse. Was sich im Zeitraum des christlichen Heilslebens abspielt, erlebt das christliche Volk: aus seinem Bewußtsein fließt der Stoff der Legende. Das Volk legt aber sein Wissen nicht „ad acta", sondern webt und wirkt an ihm weiter, bis Umriß und Farbe sich klären und bis ganz sichtbar wird, was ihm Erfüllung seiner Sehnsucht war: denn es selber hat den Berufenen gerufen. Dem Wahrzeichen hingegeben, erzählt es von Fran-

ziskus, der auf seiner Erde und im Gewand und Gehaben seines eigenen schlichten Daseins so gewandelt ist, wie der Höchste, von dem die Heilsberichte melden: ihn hat ja sein Rufen gemeint. Ein Anachronismus wird begangen, der nur dem Christen notwendig sein kann und nur ihm möglich ist. Einer aus dem Volk ist in die heilige Ähnlichkeit gelangt: das Kreuz hat ihn angerührt und ist an ihm leibhaft geworden. Da findet das Volk mehr als eine Reliquie; die einzige, heiligste, die es doch nimmer erschauen kann, ist ihm hier greifbar ersetzt worden und keine tote Sache liegt, in kostbarsten Stoff gehüllt, in goldenem Schrein: sein eigener Sohn wird vor seinen Augen Ebenbild des Einen – das echte Jesusdasein ist ihm vorgestellt, ehe denn der Christus wiederkehrt. Und nun verfolgt der gleiche Sinn für die Bilderwirklichkeit, der in Franziskus lebendig war, an der nahen und bekannten Gestalt jede Einzelheit, die dem fernen und entrückten Vorbild vergegenwärtigend entsprechen muß: der Blütengarten der volkstümlichsten Legende der Christenheit wird, überstrahlt von der mystischen Sonne des großen Wunders, zur Hegung für den christlichen Baum des Lebens. Wenn das Eine Volk sein Leben im Gesetz mit der Haggada durchflicht, auch in der kühnsten Wendung noch seiner Verwirklichung die Treue wahrend, so umrankt die Ebenbildlegende des christlichen Volkes die Einzelgestalt seines Heiligen, ihr Dasein immer stärker in das Jenseits dessen hinübersteigernd, der ihm des Gesetzes Ende und Erfüllung bedeutet.

Das Hauptmotiv dieser Legende, der Heiligsprechung durch das Volk, erklingt im ersten Satz der „Fioretti“: „der ruhmreiche Herr, der heilige Franziskus, war in allen Taten seines Lebens Christus entsprechend“; Bernardino von Siena erzählt von einem Visionär, der sieht, wie Franziskus wirklich Schritt für Schritt seine Füße in die Fußtapfen Christi setzt: dieses Bild ist kennzeichnend für die Besonderheit und Ausnahmestellung der Franziskuslegende bis zu dem seltsamen Buch des Bartolomäus Albizzi, der mit fast philologischer Akribie die Entsprechungen mehr als nur symbolisch ins Kleinste zeichnet und, in gewaltsamem Bemühen um die volle Ähnlichkeit im Bild des andern Jesus, dessen milde Duldsamkeit gegenüber den Reichen wegläßt. Von der Sequenz des dichtenden Papstes, der Franziskus im kurialen Stil als einen „legatus a latere Christi“ preist, bis zu jenen Konformitäten, die die Wundertaten und die Passion umfassen, geht die Kunde von der Angleichung des Mannes von Assisi an

den von Nazareth und damit die Erhöhung seiner irdischen Gestalt zum sakramentalen Menschen.

Denn je länger die Augen der christlichen Gemeinde auf die Gestalt des Verklärten hinblicken, desto stärker wird der Lichtglanz, der aus ihr hervorbricht, desto mehr enthüllt sich ihr Göttliches. Der der evangelische Mensch gewesen ist, dessen ganzes Leben in hingebender Anbetung des Altarsakraments verlief und der niemals in ketzerischer Vergewaltigung an das Einungsgeheimnis gerührt hat, wird deutlich als die Fleischwerdung selbst gesichtet; er wird eine unter allen Heiligen der Kirche einmalige Erscheinung: die eines Menschen als sakramentalen Wesens. Denn wenn die sich wandelnde Speisung im Abendmahl dem Christen immer erneute Einung ist, in der Jesus als der Christus sich ihm gibt, so wird der heilige Franziskus, das Jesusebenbild, zur Kommunion zwischen Volk und Kirche, zu einer den Mythos in Fleisch und Blut umsetzenden Bindung; die Jesuspersönlichkeit schützt ja einzig gegen die Gnosis, gegen Verfremdung und Verflüchtigung durch den Geist. An dem in das höchste Gleichnis Enthobenen wird es in Menschengestalt wahr, daß „das Wort zum Element hinzutritt und es zum Sakrament macht", denn sein leibliches Leben ist den Gläubigen mit jenem Wort so bis ins Letzte vereinigt, daß die Wirkung des größten Heilsmittels von ihm ausgeht und daß dieses in ihm der Kirche und ihrem Volk dargereicht erscheint. Das dritte unter den Lebenselementen der Kirche – Kirchenrecht, Glaubenssatz, Sakrament –, der heiligende Akt, ist in der Form eines Personseins dieses eine Mal frei und für sich hingestellt und damit wird der metaphysische Sinn der Gestalt bezeichnet: das christliche Mysterium von Sünde und Erlösung ist auf einen Menschen herabgekommen: der Mystik des Menschen entspricht das Mysterium der Gestalt. So steht Franziskus, weitab jetzt von seiner Erde, in Heiligkeit – nicht in der Schönheit, die der Lebende sieht, nicht in der Sittlichkeit, die der Gerechte übt, sondern in dem reinen und unbewegten Sein, vor dem alles das, was einstmals Tat und Leistung gewesen sein mag, verblaßt und in das Bedeutungslose der Zeitlichkeit zurücksinkt.

Der Mann des christlichen Volkes ist der christlichen Ewigkeit anheimgegeben; indem seine Gestalt in den irdischen Raum des Gottesreichs in die Kirche, eingeht, entnimmt sie sich der Zeitlichkeit der Völker um jener Ewigkeit willen: nur von ihr her vermag er ihnen ja erst ganz das zu sein, was er sein soll – Zeichen der Gnade. Aus dem rechten Weg des Men-

schen auf Erden wird so die Bahn eines Sterns am Himmel, von der wieder der Erdenweg bestrahlt wird; die christliche Überweltwirklichkeit des Glaubens saugt die Weltwirklichkeit des Lebens in sich auf – sie macht sie zwar nicht zur Idee, aber zu ihrer besonderen Realität einer Gnadensubstanz. Der Mitmensch wandelt sich in den seligen, der Bruder Francesco in den heiligen Franziskus. Solche Wandlung kennt das Eine Volk nicht: es hat keine heilige Gemeinschaft über sich, der es den Mann seines Vertrauens ausliefern müßte. In seinem eigenen Ewigsein, in sich selbst und in seiner einen dauernden Wirklichkeit birgt und hält es ihn; denn um ihretwillen und mit ihr ist und bleibt er. Der Mann des Einen Volkes kann niemals die Art des christlichen Heiligen, des heidnischen Helden oder des Genius haben: denn die lösen sich, so tief sie auch in ihm wurzeln mögen, von dem Volksleib ab, der sich in ihrer reinen Gestalt am Himmel verklären soll. Der Mann aber, auf den das ewige Volk sich verläßt, ist nur ihm eingetan und verläßt es nicht: denn eben dies Volk, sein Volk, ist durch alle kommenden Geschlechter seine Verklärung. Er wird kein mystisch Ferner, sondern bleibt greifbar Nächster in des Urworts leibhaftigstem Sinn. Die Gestalt eines in aller Zeit ewigen Seins steht der Gestalt einer Ewigkeit jenseits der Zeitlichkeit gegenüber: ihrer beider Kronen leuchten in verschiedenem Licht . . .

So werden denn auch die Aufbewahrungen von anderer Art, mögen selbst viele Legenden nicht zwar in dem Meinen der Berufung, aber in den Wurzeltiefen alles Menschlichen, aller Kreatur sich berühren: sie gehen einander fremde Wege und was dem Einen verboten bleibt, das muß dem Andern notwendig werden. Das den christlichen Völkern einmal sichtbar gewordene Menschzeichen darf nicht mehr unsichtbar werden, darf der Sterblichkeit der Dinge nicht verfallen. Aber weil es hier um das im Fleisch gesehene, nicht um das wirklich gehörte Wort geht, kann es nicht so behalten werden, wie dem Einen Volk seine sprechenden, weiterlehrenden, weitergebenden Väter und Meister zu stets möglicher Zwiesprache gegenwärtig sind: sie, niemals Nachfolger, sondern Nachkommen, Schüler, nie Ebenbilder, wirken als Lebendige – eben im hörbaren Wort der Lebendigen. Dem christlichen Volk muß sinnfällige Gestalt sich erhalten: auf den Altären der Kirche und an den Wänden geweihter Räume ersteht ihr Bild. Dem Ebenbild entspricht das Abbild, der Niederschrift der sprechenden Legende die Zeichnung der bildenden Kunst. Kunst, die Form aller For-

men, der Schein allen Sinnes, will über den Tod hinweg Unsterblichkeit des Sichtbaren: sie vermag es, im Abbild den heiligen Menschen auf Erden zu verewigen. Franziskus selber hat in seinem Leben nur die zwei Künste des Raums und der Zeit verwirklicht, den Bau und das Lied, die beide in die erlöste Gestalt der Welt eingehen können: als Tempel Gottes und als ewiger Psalm und Reigen; von Bildern hat er nichts gewollt. Ihm, dem Urchristlichen, dem endzeitlichen Menschen, waren sie so fern, wie Jesus von Nazareth, dem Juden. Die Kirche aber hat längst den Kampf entschieden, der einst, in ihrer Bauzeit, wider Bilder und menschliches Handwerk tobte und selbst des Tempels auf Iron vergessen wollte, nachdem christliche Offenbarung und Erlösung die Bildwelt der Antike durchbebt und zertrümmert hatte; in ihrem Reich auf Erden, in ihren neuen Tempeln hat sie die Bilder zugelassen, als anschauliche Lehre, zur Verehrung, nicht zur Anbetung: sie hat anerkannt, daß das Bildzeichen neben dem Wort der Schrift als Glaubenszeugnis bestehen dürfe. Nicht durch Franziskus, aber mit ihm zugleich, als Zeichen derselben geschöpflichen Quelle, die seine eigene Schau der Dinge belebt, aus der Seele des Volkes erstehen die Bilder neuer Meister, und die große Hieroglyphe des Welterlösers in seiner Leidensgestalt wird dem Menschenauge lesbar, weil sie in seine Farben und Formen übersetzt ist. Dabei verwebt sich in voller Gleichzeitigkeit dem abgebildeten Heiligenleben das Bildnis der menschlichen Gegenwart: das Porträt des Menschen und die Schilderei der Landschaft. Wie an der Hand des Franziskus die Geschöpfe Gottes alle in die Gemeinwelt der Kirche eingezogen sind, so treten auch die Schöpfungen der Menschenhand in einer Prozession der Bilder in ihren Heilsbereich; die Kunst weiht ihre Dinge dem Dienst des sichtbaren Gottesreichs und bildet ihm die große christliche Entsprechung ein, ins Jetzt verlebendigt und zeichendeutend wie die Legende: den alten Bund des Vaters, den neuen Bund des Sohnes, den jüngsten Bund des ebenbildlichen Nachfolgers. Der Schein des Sterns bricht durch die vielfarbigen Scheiben der Kirchenfenster, malt Leben und Leiden und Verklärung – im Bildwerk ist Auferstehung, ist Himmelfahrt vor Aller Augen, christliche Apotheose; der christliche Künstler, mit neuer Einsicht begnadet und begabt, ist Künder des Reichs und des Mysteriums, Evangelist der Sichtbarkeit, auf daß der Christ sagen könne: „So also hat dein Antlitz ausgesehen!“

Die Bilder sprechen: aber nicht nur in der Weltsprache des Heils, in der

sie den Scharen der Verehrenden das für sie auf ewig Getane kundmachen; sie sprechen auch in der Sprache ihrer Zeit und ihres Landes und berichten, was dort und damals geschehen ist. Sie sind mit allen Dokumenten Augenzeugen der weltgeschichtlichen Wirklichkeit, in der der Heilige Mensch war, in der seine Begebenheit sich abgespielt hat, in deren Augenblicklichkeit Franziskus das große Wegzeichen für das christliche Schauspiel Europas geworden ist. Wenn der Blick sich von den Lichtwolken des Himmlischen und der Bildwand der Verehrung auf den geschichtlichen Sinn der Gestalt zurückwendet, um ihn, den in der Dauer des echten Zeitenablaufs Weiterwirkenden, zu erfassen – außer dem zeitumgrenzten Lebenssinn des menschlichen Einzeldaseins und dem jenseitig-zeitentrückten sakramentalen Sinn der Heiligengestalt – dann zeigt sich, daß gerade diese beiden ersten Bedeutungen jene letzte in ihrer Einmaligkeit konstituieren und in ihr zusammenwachsen.

Zeitgeschichtliches rings um Franziskus und nach ihm wird selber zum Zeichen: die Kreuzzüge verlieren mehr und mehr ihren ursprünglichen Antrieb, sie enden und haben den Osten, das Ursprungsland des christlichen Heils, nicht gewonnen. Auch des Franziskus eigene Ostfahrt ist ja vergeblich gewesen; sogar von seinem Aufenthalt an geheiligten Stätten schweigt die Legende, wie sie von Beziehungen zu dem Einen Volk aus jenem Land, dem unter die Völker zerstreuten Volk des Anfangs, in bedeutsamer Nichtentsprechung schweigt. Aber eine neue, durch Franziskus geheiligte Stätte ersteht im Westen, in seinem Land: den Pilgern zur Portiunculakapelle verleiht die Kirche den Ablaß, den sie früher nur den Kreuzfahrern gewährt hatte. Der Orient des Heils erscheint nach Europa verlegt; der Landschaft Umbrien, der Heimat des ebenbildlichen Wandels, wird die Weihe einer neuen terra sancta:

„Drum, wer da spricht von seinem Heimatsort,
Sag' nicht Ascesi, denn er spräch' nicht recht –
Er heiß ihn ‚Aufgang' mit dem rechten Wort".

Und abgekürzt, mit nach Zeitlage und Menschart veränderten Zügen, wiederholt und spiegelt die Geschichte der franziskanischen Bewegung im Kampf, Irrlehre und Ausgleich, in Verfolgung, Spaltung und Festigung die Schicksalsbilder der frühen Kirche; gleichsam einem Grundgesetz folgend, bewährt sich hier von selber die Entsprechung.

Mit Franziskus, dem Anderen, dem Menschen des Erdteils, der das ewige

Kolonialland des Christentums ist, ist in der Tat die christlich anhebende Person zu rechter Zeit an einem neuen Ort aufgetreten, ist dem Geschlecht des Westens das höchste Lebenszeichen seines Glaubens gründend erwachsen: der wirkliche Stell-Vertreter, der jetzt und hier den Stellenwert des Ersten einnimmt und ihn in anderer Weltsphäre verwirklicht. In seiner eingeborenen Greifbarkeit und heiligen Bestimmtheit ist er wirksamstes Ereignis der Offenbarungssendung des Christentums, dessen vorgezeichnete, schon von Paulus eingeschlagene Missionsrichtung er bewährt: er ist ihr Zeugnis und zugleich das Ja und Amen der Völker, zu denen das Wort gelangt. Er ist das Zeichen des Erwachens der christlichen Seelen in der westlichen Welt. Dass Europa das christliche ist und bleibt, wird durch ihn für seine Epoche, die er nicht verläßt, und für alle Zeit, die sich seinen Menschen auftut, besiegelt. Mit all ihrem Wesen erfüllen, zu ihrer Art aufgerufen, die Völker den vom alten östlichen Geist gegründeten Raum der christlichen Ökumene und das Eigenleben der europäischen Menschen, ihrer Sprachen und Werke, ihrer Nationen und Persönlichkeiten hebt in ihm an. Das Signal des Mündigwerdens dieser Völker war das Leben des Franziskus von Assisi; aufs Neue, für ein neues Jahrtausend, war die Frage beantwortet: Wer saget ihr, daß ich sei?

DATE DUE

UIC DEC 05 2005
UIC DEC 21 2005
UIC Rec'd APR 14 2006
UIC FEB 27 2009
UIC Rec'd MAR 18 2009

RENEWALS
996-2724

GAYLORD
PRINTED IN U.S.A.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 541 547